ما نفدت كلمات الله

ترى ماذا يقول تصوف القرن الحادي والعشرين عن
ظواهر التزامن التي حيّرت العلماء؟

د. جمال نصار حسين

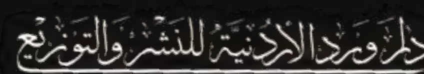




لعل أبرز ما يميز ظواهر التزامن عن غيرها من الظواهر هو أن واحدتها مكوَنة من تشارك حادثتين، على الأقل، يتقارب، وحتى التطابق، زمن حدوثها، رغم أن كلاً منهما ترد في سياقات حدوث مختلفة تماماً عن الأخرى. وهي، بهذا الاستناد منها إلى قاعدة قوامها مكوَن من حادثتين، تختلف بذلك من غيرها من ظواهر الوجود. وهذا ما يجعل من هذه الظواهر محمَلة بمعنى ليست تنافسها في حمله إلا تلك الظواهر الخارقة للعادة والتي هي من قبيل ما يصنَف على أنها ظواهر رسالية أو ظواهر هادفة. إن هذا الظهور العجائبي لمفردة، بل وحتى أكثر، في سياقات حدوث مختلفة وبزمان حدوث متقارب، وفي كثير من الأحيان جد متقارب حد التطابق، يستدعي من العقل الإنساني أن يتساءل عن هذا الذي ما كان، لولا حاضر وسابق تدخُله، لظاهرة كهذه أن تحدث.



ISBN 978-9957-522-82-7



دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع
P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax + 962 6 5606 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com
www.darwardjo.com

تاریخ
تصوف

۶

۴

١٤

WARD
BOOKS

ما نَفِدَتْ كلماتُ اللّٰه

• ما نَفِدَتْ كلماتُ اللّه

• د. جمال نصار حسين / مؤلف من العراق

• الطبعة الأولى: 2012

• حقوق النشر والتوزيع محفوظة:



دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع

P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax + 962 6 5606 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com

• الإشراف الفني : محمد الشرقاوي

• رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية 4033 /2011/11

• ردمك ISBN 978 - 9957 - 522 - 82 - 7

د. جمال نصار حسين

ما نَفِدَتْ كلماتُ اللّٰه

ترى ماذا يقول تصوف القرن الحادي والعشرين عن ظواهر التزامن التي حيَّرت العلماء؟



مقاربة جديدة لبعضٍ من أكثر الظواهر الخارقة غموضاً وملاحقةً للبشر

﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾

[من ٤٠ التوبة]



محتويات الكتاب

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم

﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾

[٨٢ يونس]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الوَصْفِ وَالوَحْيِ وَالرِّسَالَةِ وَالحِكْمَةِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ تَسْلِيماً

توطئة

ظواهر التزامن وغيرها من كلمات الله التي لا تنفد

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (المائدة ٢٧-٣١).

يستقر الوجود حوالَينا بسببٍ من خَفِي تواجد الله فيه من وراء حجاب الأسباب تدخُّلاً غير مباشر في مجرى وقائعه وأحداثه. وهذا الاستقرار هو السبب في تمتُّع الوجود بهذه الألفة التي تجعلنا ننظر إليه فلا نرى فيه ما يستدعي منا التوقُّف تساؤلاً يُزلزل أركان العادة والمألوف كما درجنا على اعتبارهما علامتَين فارقتَين تُميزان الوجود بموجوداته حوادثاً ومفرداتٍ أنّى جُلنا بأبصارنا فيه. إلا أن الله لم يشأ لبني آدم أن تهنأ لهم حياة بهكذا إمعانٍ في غيِّ الظنِ الواهم بأن الوجود هذا هو الوجود الحق الذي لا وجود آخر سواه! فلقد مزّق الله حُجُب العادة والمألوف بتدخُّله المباشر في أحداث الوجود خرْقاً بيّناً لكل ما اعتدنا أن ننظر إليه على أنه القانون الذي لا يرضى بغير التقيُّد التام بكامل بنوده وموادِّه.

إننا واجدون أنفسنا حيال صورة مخالفة لكل ما ألفناه إنْ نحن شرعنا بالطواف حوالَي آيات القرآن العظيم تدبُّراً لما تضمّنته من صريح إشارةٍ الى قيام الله بالتدخُّل المباشر في أحداث الوجود خوارقَ عاداتٍ ومعجزاتٍ زلزلَ بها الله أركان البنيان العقلي الذي واظب الإنسانُ على تشييده ليُعينه على الإيغال في فراره من الله جَرْياً وراء النفس وهواها الأهوج! وهذا التدخُّل الإلهي المباشر حقيقةٌ قائمةٌ واقعةٌ متحققةٌ فيما مضى من زمان تحقُّقَ وقوعها في هذا الزمان. فالأمر ليس منوطاً بتجلّي هذا التدخُّل الخارق للعادة والمألوف معجزاتٍ يُؤيَّد بها رُسُل الله إلزاماً للناس بحُجّة إلهية كفيلة بدحْض كل حُجّة لهم على الله يوم القيامة بأنهم تُرِكوا ليواجهوا الوجود بعقولهم العاجزة عن معرفة ما يريده الله منهم! إن التدخُّل الإلهي المباشر متحقّقٌ حدوثه على الدوام سواءً كانت تجلياته قد اختار لها الله أن تكون معجزاتٍ يؤيِّد بها أنبياءَهُ المُرسَلين بالحق من عنده أم خوارقَ عاداتٍ لا تنفك تحدث كل حين وآخر تذكيراً لهذا الإنسان بأن له رباً وأن هذا الرب الإله جامعُه هو وباقي بني آدم ليوم لاريب فيه يُحاسَبون فيه على ما قدّموا له من سوء عمل. لذا كان حقيقاً على اللّه ألاّ يجعل الانسان سعيداً بهذا الوهم الذي خُيِّل إليه معه بأن الوجود مستقرٌّ وأن لاشيء بوسعه أن يقوِّض أركان العادة والمألوف كما استقر على دعامتيهما هذا الوجود بظواهره ومجرِيات أموره!

ولعل الظواهر الخارقة للعادة هي أبلغ رسالة يوجِّهها الله على الدوام إلى بني آدم تحدياً للعقل الانساني أن يتعامل معها بمنظومته الفكرية وبما يكفل له أن يقع على تفسيرٍ لها يتمكّن بواسطتها من أن يستوعب هذا الخروج منها على القانون الذي توهّمه قانون الوجود الذي لا حيود له عن بنوده ومواده! وهذه الظواهر الخارقة للعادة والمألوف تتنوّع طوائفَ شتّى. فهي لا تدع مجالاً للعلم الإنساني ليتنفس الصعداء فرحاً بما تسنّى له إنجازُه من تسلُّطٍ معرفي على الوجود ومفرداته. ومن بين أكثر تجليات الظواهر الخارقة للعادة قدرةً على إلحاق الأذى بالمنظومة المعرفية الإنسانية تبرز ظواهرُ التزامن (المتزامنات) وحدها فلا حاجة لها لظواهر خارقة للعادة غيرها كيما يكون بمقدورها مناجزة

هذه المنظومة والانتصار الساحق عليها إعجازاً لها عن أن يكون بوسعها أن تستوعبها تأويلاً وتفسيراً يُحيلان ظهورها العجائبي الغرائبي ظهوراً بوسع العلم النظري المعاصر التعامل المعرفي معه وبما يكفل للعقل الإنساني ألاّ يظل حيالها فاغراً فاهُ عاجزاً عن فهم هذا الذي يحدث فيها من خرْقٍ بيّنٍ لكل ما درج عليه من مواظبةٍ على النظر الى الوجود بعينٍ لا تراه إلا مستقراً على دعامتَي العادة والمألوف!

ولكن هل من تعريفٍ يُلقي الضوء على ظواهر التزامن هذه، وذلك ليتسنّى لنا الوقوع على ما يجعل منها ليست كباقي ظواهر الوجود غير الخارقة للعادة والمألوف انضواءً تحت لواء التدخُّل الإلهي غير المباشر؟ لعل أبرز ما يميز هذه الظواهر عن غيرها من الظواهر أن واحدتها مُكوَّنة من تشارُك حادثتين، على الأقل، في صياغة مادتها التي لا قيام لها إلا على أساسٍ من هذا التشارك. فظاهرة التزامن تختلف إذاً عن غيرها من ظواهر الوجود بهذا الاستناد منها الى قاعدةٍ قوامها مُكوّن من حادثتين، على الأقل، يتوجّب حدوثهما ليتسنّى لهذه الظاهرة المركبة أن تحدث. وهذا ما يجعل من ظاهرة التزامن ظاهرةً فريدة حقاً. فكل ظاهرة من ظواهر الوجود، خلا ظاهرة التزامن، تمتلك وجوداً قائماً بالاستناد الى مفرداتها هي بالذات دونما حاجة لتشارُك ظاهرة، أو ظواهر، أخرى معها في صياغة مادتها المكونة لها؛ هذه المادة التي تحمل الى الوعي الإنساني رسالةً محمّلةً بمعناها الذي يُجلّيه له حدوثُها. إن ظاهرة التزامن بهذا التكوُّن من ظاهرتين أخريين، على أقل تقدير، هي ظاهرة مُركّبة وليست كغيرها من الظواهر التي ألِفنا التعامل المعرفي معها على أساسٍ من كون واحدتها ظاهرة مفردة مستقلة بذاتها كما تبدو لوعينا. إلا أن هذا بكل تأكيد وهمٌ يقع فيه الوعي الإنساني العاجز عن تبيُّن استحالة قيام ظاهرة ما على أساسٍ راسخٍ من الفردية التامة والاستقلالية المطلقة! فكل ظاهرة من ظواهر الوجود لا وجود حقيقياً لها إلا بقيامها على أساسٍ متينٍ من التشارُك مع كثير غيرها من الظواهر. وهذا ما كشفه لنا العلمُ التجريبي-الاختباري من بعد أن بيّنه لنا جلياً واضحاً التعمُّقُ في

تحليل الظاهرة قيد الدرس إرجاعاً لها لمفرداتها الأولية المكوِّنة لها. فلا وجود في هذا الوجود لكائنٍ ما ذي هوية فردية قائمة دونما استناد لكائنات أخرى كثيرة غيره. إلا أن هذا لا يعنينا كثيراً الآن ونحن نتدارس ظاهرةً التزامن؛ هذه الظاهرة التي لا تملك ما يجعل منها تستأثر باهتمام الوعي الإنساني لولا تشارُك ظاهرتين، على الأقل، في صياغة مادتها. لذا فظاهرة التزامن، بهذا المعنى، ليست كباقي ظواهر الوجود كما اعتاد هذا الوعي أن يتعامل معرفياً معها. ولكن هل هذا التشارُك هو كل ما هنالك من خصائص رئيسية بها تفرّدت ظاهرةُ التزامن كما يعيها وعي الانسان؟ هناك أيضاً غير التشارُك هذا التقارُب، بل وحتى التطابُق، في زمن الحدوث لكل ظاهرة من الظواهر التي تُشكّلُ مجتمعةً ظاهرة التزامن. وهناك بعدُ التقارب، بل وحتى التطابق، في مفردة، أو أكثر، من المفردات المكوِّنة لكل ظاهرة من الظواهر التي تتشكَّل من تشارُكها ظاهرةُ التزامن. إن أكثر ما هو غريب بخصوص ظاهرة التزامن هو أن مفرداتها المتقاربة، أو المتطابقة، ترِد في سياقات حدوث مختلفة وإنْ كان هذا لا يحول دون تقارُب، بل وحتى تطابُق، زمان حدوثها! وهذا ما يجعل من هذه الظواهر مُحمَّلةً بمعنى ليست تنافسُها في حمله إلا تلك الظواهر الخارقة للعادة والتي هي من قبيل ما يُصنَّف على أنها ظواهرٌ رسالية أو ظواهرٌ هادفة. إن هذا الظهور العجائبي لمفردة، بل وحتى أكثر، في سياقات حدوث مختلفة وبزمان حدوث متقارب، وفي كثير من الأحيان جد متقارب حد التطابق، يستدعي من العقل الإنساني أن يتساءل عن هذا الذي ما كان، لولا حاضر وسابق تدخُّله، لظاهرةٍ كهذه أن تَحدُث خرْقاً بيّناً لكل ما ألفناه من حوادث وظواهر لا تستدعي منه هكذا تساؤل!

فكيف تسنّى لظاهرتين، أو أكثر، أن يتقارب زمن حدوثهما بهذه الكيفية التي جعلت من مفردة، وحتى أكثر، من مفرداتهما تتّخذ لها سياقَي حدوث مختلفَين تمام الاختلاف على الرغم من تشارُكهما في ذات هذه المفردة؟ إن الأمر المثير للدهشة في ظواهر التزامن هو هذا الذكاء المتلطِّف استخفاءً والمتجلّي هيمنةً على مقاليد الوجود حتى لا يعود بوسع مَن كان سليمَ العقل غيرَ سقيم التفكير،

وهو يشاهد ما يحدث أمامه من مُطلَق تحكُّم بعَنان الواقع، كما تُجلّيه بكل وضوح ظواهرُ التزامن هذه، أن يخرج من تجربةٍ فريدةٍ كهذه إلا وهو مستيقن الفؤاد بأن هذا الذي كان شاهداً عليه ما كان له أن يحدث لولا هذا الذكاء الخارق لكل ما ألفناه من تجلّيات ذكائية والمتغلغل في كل مفردة من مفردات هذا الواقع مُطلقَ إمساكٍ بهذه المفردات في يمينه التي طوت داخلها الوجود بكل موجوداته ظاهرها وباطنها معلومها ومجهولها. فلولا هذا الذكاء المهيمن على مفاتح الغيب والشهادة، هل كان بوسع ظواهر التزامن أن تُحدِث هذا الصدْع الهائل في البُنية المعرفية للفكر الإنساني وهي تضطره لمواجهة التحدّي الذي يمثّله عجْزُه عن تفسير ما يحدث فيها من خرْقٍ بيِّن لمفرداته التي تشكّلت منها منظومتُه العقلية وهي تتفاعل مع ما هو غير خارقٍ للمألوف الذي درجت على النظر إليه بعين العقل؟! إن ظاهرة التزامن تطالِب العقل الإنساني بالتوقُّف حيالها ليتفكّر في الرسالة التي يوجِّهها إليه هذا الذكاء اللابشري بكل تأكيد.

فما الذي يريده هذا الذكاء، الإلهي بالضرورة، وهو يضطر الوجودَ الى التشكُّل وفق إرادته، الإلهية لا محالة، بهذه الكيفية التي تتجلّى في كل ظاهرة من ظواهر التزامن؟ إن كل ظاهرة من هذه الظواهر الخارقة للعادة والمألوف لا يمكن أن تحدث لولا هذا التدخُّل الإلهي المباشر في سير أعمال الوجود إعادةَ صياغةٍ للكثير جداً من أنماط علائق مفرداته وذلك كيما يتسنّى لهذه الظاهرة أن تحدث. فالوجود، دون تدخُّلٍ إلهي مباشر في مجريات أحداثه وظواهره، مستقرٌّ بما بثَّه الله فيه من جبال الأسباب؛ هذه الجبال الراسيات التي لولا تواجدها في الوجود لما كان بمستطاع موجوداته أن تصمد لحظةً واحدة أمام النور الإلهي الذي وسع الوجود كله من أقصاه الى أقصاه تغلغلاً وإحاطةً لا قدرة لموجود على الاختفاء عنهما. فظواهر الوجود معظمها نِتاجُ تدخُّلٍ إلهي غير مباشر من وراء حجاب جبال الأسباب هذه. وهذا هو السبب في كون ظواهر الوجود غالبيتها العظمى لا تُلزِم العقل غير المؤمن بالله بوجوب القول بوجود الله! إلا أن كل ظاهرة من ظواهر التدخُّل الإلهي المباشر في مجرى أحداث الوجود ليس لأي عقل سليم، حتى وإنْ كان

غير مؤمن بالله، إلاّ يوقفه هذا العجْزُ منه عن استيعاب ما يحدث فيها من خرْقٍ بيِّنٍ لمألوفاته ومعتاداته. إن ظواهر التزامن، وغيرها من ظواهر التدخُّل الإلهي المباشر، تُلزِم العقل السليم هذا بوجوب القيام بمراجعة لكل ما درج على الأخذ به من ضوابط للتفكير وذلك لفرْط ما تواجهه به من تحدٍّ لا سبيل له للنجاح في اجتيازه إلا بتنازله عن غرور العقل الإنساني؛ هذه الآفة الوبيلة التي هي السبب في هذا الذي آلت إليه حضارةُ الإنسان الموشك على السقوط في هاوية لا قرار لها إلا في الجحيم. فهل نعود الى الله بمركب هذه الظواهر التي لا نجاة من الغرق في بحر ظُلُمات الجهالة والمعرفة الزائفة إلا بالصعود إليها من بعد تمام التنازل عن سابق نظرتنا إلى الوجود؛ تلك النظرة التي أعمتنا عن رؤية الحقيقة لفرْط ما أوجبته علينا من ضرورة التمسُّك بها نظرةً أحاديةً وحيدةً لابد من الأخذ بها وإلا فنحن همجٌ رعاعٌ؟ إن ظواهر التزامن طريقُنا إلى العودة إلى الله إذا ما نحن أحسنّا التمسُّك بها وقوعاً على ما ضمّنه الله في مادتها من معانٍ استوجبت سابق وحاضر تدخُّله المباشر في سير أعمال الوجود تمهيداً وإعداداً لحدوثها الخارق للمألوف هذا. فظواهر التزامن أبداً لن يكون بمقدور العقل الإنساني التعامل المعرفي معها وبما من شأنه أن يكفل لمنظومته المعرفية أن تستوعبها كما تستوعب معظم ما يحدث من ظواهر غير خارقة للمألوف في هذا الوجود. إن كل ظاهرة من ظواهر التزامن هي رسالةٌ موجّهة من قِبل الذكاء الإلهي إلى من كان له الحظ العظيم في مشاهدتها تحدث أماماً من ناظريه. لذا كانت دراسة ظواهر التزامن هي السبيل للتعرُّف إلى تجلياتٍ للذكاء الإلهي متجدّدة على الدوام بتجدُّد وتنوُّع هذه الظواهر الخارقة للعادة وهي لا تني تحدث بين الحين والآخر رسائلَ اهتمام إلهي بهذا الإنسان علّه أن يلتفت إليها فيتوقّف عندها متسائلاً عن كيفية حدوثها ومتوصِّلاً بذلك، إنْ هو أعمل عقله من غير خضوعٍ للنفس وهواها، إلى أن هناك مَن يكترث به، وأن هذا المكترث بشأنه لابد وأن يكون ذا ذكاء ليس كمثله ذكاء، وقوةٍ على التغلغل في مفردات الوجود ليس كمثلها قوة، مادام قادراً على أن يُعبِّر عن مطلق هيمنته على هذه المفردات وبما من شأنه أن يجعل من

هذه الظواهر الخارقة للعادة تحدث على الرغم من مقتضيات العقل وأحكامه!
إن ظواهر التزامن لا تكشف النقاب عن هوية مَن يقف من وراء حدوثها المعجز هذا بهذا الحدوث لها فحسب، وإنْ كان حدوثها هذا يتطلّب لامحالة تواجداً لذكاءٍ خارق لكل ما نعرفه من ذكاء ولقدرة ليست كمثلها قدرة على الإحاطة بالوجود بكامل موجوداته. فهذه الظواهر تبرهن على عائديتها الى الله بتلاحُق حدوثها وزيادة معدل تنوُّعها شريطة التزام المرء بالسير على الطريق الإلهي الى الله منضبطاً بضوابط القرآن العظيم المنظِّمة لعلاقة العبد بالرب. إن الدراسة التجريبية-الاختبارية لظواهر التزامن بمقدورها أن تبرهن على أن المسؤول عن حدوثها لابد وأن يكون هذا الذي لولا صائب التزام المرء بالسير على الطريق إليه منضبطاً بهذه الضوابط المنهجية التي بيّنتها آياتُ قرآنه العظيم لما كان لهذه الظواهر أن تحدث ولما كان لها أن تتلاحق وتتنوّع أصنافاً لا سبيل لحصرها والإحاطة بها. لذا فان ظواهر التزامن هي خير وسيلة للتثبُّت من أن هنالك حقاً مَن هو قادر على استيعاب الوجود بكل ما فيه ومَن فيه داخلاً من مُحكَم قبضته التي لا يستطيع أيُّ شيء مهما دقَّ أو عظُم أن يفلت منها سواءً كان ذرةً أم مجرّة! فلولا كونها من ظواهر التدخُّل الإلهي المباشر في سير أعمال هذا الوجود، هل كان لظواهر التزامن أن تحدث بهذا التلاحق والتنوُّع بمجرد التزام المرء بالسير منضبطاً بضوابط العلاقة المثلى للعبد بالرب كما بيّنتها وفصّلتها آياتُ القرآن العظيم؟ إن المتزامنات لا تحدث عفوياً ومن دون أن يكون هنالك مقصد من وراء إحداثها. ولعل في حادث الغراب في الآيات الكريمة من سورة المائدة، التي استهللت بها هذه التوطئة، خير مثال على ظواهر التزامن؛ فالناظر إلى الحدث، ما لم يكن ذا قلب مؤمن، يرى متزامنة مجيء الغراب الذي يبحث في الأرض بعد أن قتل إبن آدم أخيه، فعلّمه كيف يواري سوءة أخيه، مجرد صدفة، في حين أن الله تعالى يبيّن لنا هنا أنه هو من بعث هذا الغراب لكي يُري إبن آدم كيف يواري سوءَةَ أخيه!!

إن العلاقة الوثيقة ما بين كثرة حدوث وظهور المتزامنات وبين السير بالتزام على الطريق الإلهي الى الله تُبيّن بوضوح تام حقيقة كون هذه الظواهر فائقة الخارقية ذات دلالة بعيدة المرمى تتجاوز حدود ظهورها المجرد. إن شروع هذه الظواهر بالحدوث المستمر والمتكرّر فور التزام السائر على الطريق الإلهي الى الله بقواعد السير والسلوك، يبرهن على أن من ورائها رسالة مُحمّلة بالمعاني يُراد بها أن تسترعي انتباه السائر على الطريق إليها. إن ارتباط تلاحُق ظهور المتزامنات بالسعي المُجِد على الطريق الإلهي الى الله يدل على أنها هادفةٌ وذات مغزى رسالي محدّد. إن استذكار حقيقة كون الفاعل المُستتر من وراء هذه المتزامنات هو الله الحكيم الخبير يقود العقل الى الإقرار بأن إظهار هذه الظواهر فائقة الخارقية، بهذه الوتيرة العالية للغاية، يقف وراءه سبب على قدْر كبير من الأهمية. إن التباين الكبير في ماهية ومفردات هكذا ظواهر تتصف بكونها مترابطة تزامنياً فيما بينها إذا ما قرنه المرء بحقيقة كون الفاعل الذي تسبّب في ظهورها هو إله واحد وليس آلهة متعددة، فانه سيخرج لامحالة بنتيجة واحدة مفادها أن هذا الإله على قدْر غير معقول من القدرة والإحاطة والتغلغل؛ فهو لا يحدِّد فاعليّته بظاهرة معينة ولكنه يُطلقها حرةً غير مقيدة لا تعرف حدوداً ولا تواجه حواجزاً إلا وخرقتها. فهل يكون هذا هو المغزى من وراء حدوث المتزامنات والرسالة التي يريد الله أن يوصلها إلى مَن التزم في سيره على الطريق إليه بالضوابط القرآنية؟ هل يبغي الله من وراء هذا الإظهار المعجز أن يلفت وعي السائر على الطريق إلى ضرورة أن يعي القدرة المطلقة لربّه؟ أم أن هناك أمراً آخر يريده الله بهذه المتزامنات غير هذا؟ لماذا لا تكون هذه الظواهر ذات الخارقية الفائقة أدوات تعليم إلهي الهدف من ورائه تدريب السائر على الطريق الإلهي الى الله على التقاط رموز ذات دلالات معرفية يترقّى إدراكه لها بنجاحه في التعلّم مستفيداً من هذا التعليم في الوصول الى الإلمام بمفردات تُعينه على التعامل مع الوجود وظواهره لا كما كان دأبه قبل المسير ولكن كما ينبغي لمن يتعرّض لأعظم ما في الكون من طاقة هي النور الذي ليس كمثله شيء؟

إن رد الفعل الصائب الذي ينبغي أن يُظهِره مَن تأخذ المتزامنات بملاحقته والظهور بصورة متكررة متجددة في حياته هو الالتفات إليها بصورة جدية وعدم الانشغال عنها بالتركيز على غرابة هذا الظهور المُميِّز لها وذلك حتى لا يكون فرط انبهاره بها حاجباً لما يتوجّب عليه أن يُبديه من عظيم اهتمام بها يتجاوز التوقُّف منشدهاً بدلالات ظهورها الى التفرّغ التام لدراسة هذه الدلالات على قدْر تعلّق الأمر بمضمونها الرسالي وذلك طالما كانت المتزامنات إلهية الإحداث والإظهار. إن ظواهر التزامن هي من أبرز مفردات الواقع الجديد للسائر على الطريق الإلهي الى الله؛ هذا الواقع الذي يتميز بتسلّط الوجود الإلهي على الواقع البشري وهيمنته عليه بالصورة التي لا يعود فيها ما يحدث يحدث بسببٍ يمكن تشخيصه على أنه ينتمي بصورة مطلقة للواقع القديم الذي كان هو كل واقع السالك قبل التزامه بالرحلة على الطريق الإلهي الى الله. إن أول عمل يتوجّب على مَن تتمحور المتزامنات مِن حوله الانشغال به هو القيام بتجميع مفرداتها بصورة علمية رصينة وذلك ليتسنّى له الحصول على أكبر قدْر ممكن من المعلومات ذات العلاقة بمضامين ودلالات الرسالة الإلهية التي تحملها، وبكل أمانة، بيَدَيها ظواهر التزامن. إن صدور هذه الرسالة عن ذكاء فائق ليس كمثله ذكاء يُحتّم أن تكون عملية التوصل إلى تحديد مضامينها ودلالاتها ليست بالأمر الهيِّن طالما كان الذكاء البشري، الذي يقوم بهذه المهمة العسيرة، محدوداً بهذا العقل المُحدَّد بقوانين طبعته بِسمات وخصائص تجعل من الصعب عليه التجرّد من أحكامه المسبقة وتنظيراته الجاهزة وشغفه بقولبة ما يعرض له داخلاً من أنماط صاغها بخبرته السابقة وما تطبّع عليه عبر مراحل نشأته مجتمعياً. إلا أن صعوبة هذا الأمر لا تعني كونه مستحيلاً. فالعقل البشري يتميز بقدرة فذّة على تغيير طبيعته القائمة على أساسٍ من طبعه الذي توارثه وتطبُّعه الذي نُشِّأ عليه وذلك إذا ما جهد صاحبه على تغييره بكل حزم وإرادة. إن دراسة الواقع الجديد من قِبَل عقل السائر على الطريق الإلهي الى الله تتطلّب منه الانكباب على تدبّر كل مفرداته وعلى رأسها، وبصورة مكثّفة، المتزامنات وذلك لأنها الظواهر الأكثر

مُلاحَقة له والتي لن تني تظهر مِن حواليه كلّما جد واجتهد في سيره. فالواقع الجديد هذا، بمفرداته المُشكَّلة من ظواهر خارقة ليست كمثلها ظواهر، يختلف بداهةً عن واقعه القديم الذي أَلِفه قبل المسير؛ وهو لذلك لن يكون بمقدوره على الإطلاق فهمه والتعايش بالتالي معه بالاستعانة بمفردات من ذلك الواقع القديم الذي اتّسمت ظواهره بنمطيّتها ومُشابَهتها للمألوف والمعتاد اللذين يُميّزان نمط حياة الغالبية العظمى من البشر الذين لم يلتزموا بالسير على الطريق الإلهي الى الله. إن فهم الواقع الجديد والتعايش معه بنجاح يتطلّبان القيام بهكذا دراسة علمية رصينة لكل مفرداته طالما لم يكن بمقدور ما مضى من خبرات قامت على أساسٍ من مفردات الواقع القديم أن تقدِّم يد العون. إذاً فجانب من جوانب البُعد الرِسالي والمغزى الهادف لظواهر التزامن المُلاحِقة والمُلاصِقة للسائر على الطريق الإلهي الى الله هو هذا الإعداد التدريجي لعقله الجديد ليصبح بوسعه التعامل مع واقعه الجديد بصورة لم يألفها من قبل وذلك عندما كان يتعايش بعقله القديم مع واقعه القديم. إن مفردات الواقع الجديد هذا تتشكّل من علامات يتميز بها الطريق الإلهي الى الله عن باقي الطرق؛ وهذه العلامات يستدل بها السائر على هذا الطريق فيتيقّن من كونه قد اتّخذ القرار الصائب باختياره هذا الطريق بدلاً من مئات غيره من الطرق المنافِسة والتي لا يملك أيُّها ما هو مُشابِه لها ولو من بعيد. إن التعامل بصورة قويمة صائبة مع واقعه الجديد يتطلّب من السالك أن يستعد لمواجهة مفردات هذا الواقع وبما يجعل منه يحظى دوماً بالنجاح في حل الإشكالات الناشئة عن تعارض الجديد هذا والقديم الذي كان مألوفه والذي هو في الوقت عينه مألوف مَن يحيا بين ظهرانيهم من بشر. فالسير على الطريق الإلهي الى الله ليس محفوفاً بالورود والسائر عليه لا يأمل بأن يحيا في سلام ودِعة مادام هو قد اتّخذ لنفسه طريقاً يخالف الطرق التي أَلِفها البشر ومادام قد شقَّ لنفسه بعيداً عنهم مساراً على هذا الطريق المخالِف غير المألوف! إن المجابهة الحتمية بينه وبينهم لا يمكن تفاديها وهو لن يستطيع تحقيق الغَلَبة عليهم إن هو لم يتسلّح بمفردات واقعه الجديدَ المخالف

لمألوفهم تسلّحاً عُدّته فهمه لواقعه الجديد هذا ونجاحه في الإفادة من مفرداته إفادةً تجعل منه لا يخشى مجابهةً عقائدية مع مَن لم يلتزم بالسير على الطريق الإلهي الى الله بل يسعى جاهداً الى اصطناعها وخلقها خلقاً طالما كانت هذه هي فرصته التي يتحيّن لتقديم يد العون لمن يجابهه علّه ينجح في جعله يُشاركه المسير على الطريق. إن التدبُّر في هذه الملاحقة العجيبة للمتزامنات بصورة خاصة، ولباقي الظواهر فائقة الخارقية بصورة عامة، للسائر على الطريق الإلهي إلى الله يكشف عن حقيقة كونها هادفة الى جعله ينجح في التكيُّف مع واقعه الجديد المخالف لما اعتاد عليه قبل المسير توصلاً الى تغيير أنماط تفكيره الذي ألِفه من قبل وذلك حتى لا يعود بمقدور عقله أن يتعامل مع مفردات الواقع الجديد بما يجعل منه لا يرى فيها أدلةً على صحة اختياره وعلى حقانية كون هذا الطريق هو بحق الطريق الإلهي الى الله من بين المئات من الطرق الأخرى المنافِسة. إن هذا التكيّف لا يستهدف السائر على الطريق وحده بل هو يرمي الى جعل السائر على الطريق الإلهي الى الله داعياً الى الله بإذنه طالما كان الإعداد الذي سبق هذا كلّه قد قام على أساسٍ من تأهيل تدريجي للقيام بمستلزماته وذلك عن طريق هذا الظهور المتلاحق للظواهر فائقة الخارقية من حوالَيه وقيامه هو بالتالي بدراسة الدلائل التي يعنيها هذا الإظهار. إن ملاحقة هذه الظواهر للسائر على الطريق الإلهي الى الله، والتي هي قدَر لا مفر له منه بداهةً بسببٍ من وجوب تعرّضه لطاقة ليست كمثلها طاقة في الكون، لا يمكن أن تكون خالية من هدف يتجاوز السبب المباشر وراء حدوثها فيزيائياً. إن كون المسير على الطريق الإلهي الى الله يستدعي قيام السائر بواجبات تعبُّدية يقع في مقدمتها وعلى رأسها الدعوة الى الله يجعل من الواضح جداً السبب في هذه الملاحقة! إن إعداد السائر على الطريق ليكون داعياً الى الله بإذنه يتطلّب تأهيله بما يجعل منه مُحمّلاً بكل ما من شأنه إقامة الحُجَّة وتقديم البرهان على صحة دعواه.

إن تغيُّر البيئة المحيطة بالسائر على الطريق الإلهي الى الله، بسببٍ من تعرّضه لطاقة هذا الطريق وانعكاس هذه الطاقة عنه على ما حوالَيه، هو السبب

الفيزيائي في الظهور الخارق للمتزامنات بهذه الصورة المُكثّفة في حياته. إلا أن ظهورها الخارق هذا لا يستلزم عدم خضوعها لأنماط محدّدة لا تتجاوزها. إن في هذا التحديد تشديداً على خضوعها التام للطاقة التي قامت بإحداثها وإظهارها؛ هذه الطاقة التي تتّصف بحكمة بالغة يلزم عنها وجوب تقييدها للمتزامنات بما يجعل منها لا تخرق قوانين ظهورها المحدَّد بهدف لا تستطيع الحيود عنه. وهذا الحرص على الالتزام بالهدف يجعل من المتزامنات لا تحدث بصورة عشوائية خالية من التوجيه بحيث يصبح من العسير على السائر على الطريق الإلهي الى الله تحديد مفردات واقعه الجديد نظراً لأن عدد هذه المفردات الخارقة يتجاوز ما بمستطاعه السيطرة إدراكياً عليه! إن تقيّد المتزامنات بهذا القانون يبرهن على رساليّتها وعلى حقّانية كونها هادفة طالما كان مَن أحدثها هو إله حكيم خبير.

إن السائر على الطريق الإلهي إلى الله سوف يلحظ هذا التغيّر الذي ألمَّ بكل ما حوالَيه من بعد شروعه بهذا المسير. وهذا التغيير يعبر عن نفسه بهذا الظهور الخارق لظواهر غير مألوفة لم يسبق له وأن التفت الى شيء من قبيلها أو عثر على نظير لها من قبل. إن انتظام الوجود من حول السائر على الطريق الإلهي الى الله وفق نظام جديد تخضع له مفردات واقعه القديم، بانضباطها بقانون ظهور مفردات الواقع الجديد فلا يكون بمقدورها المخالفة عن أمره وعدم التقيّد بوجوب حرصها على أن لا تتدخّل في مسار هذا الظهور سلباً، سوف يتكشّف لناظريه ويتبدّى لوعيه بصورة لا يستطيع معها أن يغمض عينيه عن هذا الذي يحدث من حوالَيه. وهذا إعداد من نوع فريد يتجاوز ما بمقدور أي نظام تعليمي إنجازه. إن التعلم على الطريق الإلهي الى الله يبتدئ بالتعوّد على الواقع الجديد وذلك بتدبّر مفرداته الخارقة المُبايِنة لما ألِفه السائر عليه من قبل. ويمضي التعليمُ متسارعَ الخُطى صوب الهدف والذي هو الوصول بالسائر على الطريق الإلهي الى الله الى مقام يتمكّن فيه من الانتقال من واقعه الجديد الى واقع آخر لا يعود فيه بإمكانه النظر الى شيء مما حواليه وذلك لأنه يصبح

من أهل النظر الى الله الذين لا يرون في الوجود سواه. إن التدرُّج في التعليم انطلاقاً من رؤية آثار النور الإلهي تنعكس عن أشياء الوجود وصولاً الى العجز عن رؤية شيء غير الله يمر حتماً عبر بوابة ظواهر التزامن التي هي آثار نور الله منعكساً عن ما في الوجود. إن الوصول الى هذا المقام يتطلّب من السائر على الطريق الإلهي الى الله التحلّي بطبائع جديدة مخالفة لما اعتاد من قبل المسير عليه من عادات وطبائع؛ وهو بعدُ مُطالب بالحصول على علم لا سبيل إليه إلا بالتقوى وهي لُب العبادة وميزانها الوحيد. والتقوى تستدعي التزامه التام بضوابط المسير وفق قوانين الطريق القرآني. إن هذا الالتزام يجعل بمقدوره الحصول على العلم الضروري والذي لابد منه قبل النجاح في الوصول الى الله. فهذا العلم المُتأتّي عن طريق التقوى هو علم بالوجود على ما هو عليه وبمَن فيه على ما هم عليه؛ وهو علم لا سبيل إليه بغير التقوى التي هي العبادة كما ينبغي وكما أرادها الله وسيلةً خالصةً اليه. والتقوى بعدُ لا سبيل إليها إلا بالتقيد المطلق بنظام السير على الطريق الإلهي الى الله. إن الوصول الى الله، لا يتحقق إلا بالسير على الطريق إليه وفق قواعد القرآن العظيم المنظِّمة لهذا المسير. فهذه القواعد تضمن تحقّق حصول السائر على الطريق الإلهي الى الله على العلم الذي لابد منه من أجل الوصول إليه. إن العلم بالوجود على ما هو عليه وبمَن فيه على ما هم عليه لا يتحقّق للسالك السائر على الطريق الإلهي الى الله الحصول عليه إلاّ برؤية الوجود ومَن فيه بالنور الإلهي منعكساً عن ما سوى الله. إن الناظر الى الأشياء بغير وساطةٍ من ضياء لا يستطيع على الإطلاق أن يراها على ما هي عليه في نور الشمس أو ضوء المصباح الكهربائي. وكذلك فالناظر الى الوجود، بكل ما فيه ومَن فيه، لا يستطيع أن يراه على ما هو حقاً عليه إلاّ بواسطة نور الله الذي بانعكاسه عنه تتبيّن حقيقة الوجود على ما هو عليه. إن الوصول الى الله يستدعي الحصول على هذا العلم بالوجود وذلك حتى يصبح بمقدور السائر على الطريق الإلهي الى الله النظر، من بعد الوصول، الى الوجود فلا يراه. إن النظر الى الوجود على ما هو عليه حقاً يعني أن لا ترى سوى الله. وهذا لا يعني

أن الوجود هو الله كما توهّم الكثير من الحمقى. إن النظر الى الوجود بنور الله سوف يكشف عن حقيقة هذا الوجود فلا يعود بعد ذلك بوسع السالك أن يتوهمه موجوداً قائماً بذاته بل يراه على حقيقته، القصوى والوحيدة، وجوداً قائماً بالله! إن النظر الى الله لا يتحقق إلا من بعد النظر الى الوجود بنور الله. والوجود لن تتجلّى حقيقتُه على ما هو حقاً عليه إلا برؤية النور الإلهي ينعكس عنه. عندها، وعندها فقط، يُصبح بالإمكان النظر الى الوجود بعين لا تراه إلا على ما هو حقاً عليه، فلا يعود بعدها بمقدوره الاستمرار حجاباً حاجزاً ما بين العين ونور الله. إن النظر الى الوجود بغير نور الله سوف لن يجعل منه إلا حجاباً ما بين العين والله. فالنظر الى الوجود بنور الشمس مثلاً سوف يجعل منه موجوداً غير حقيقي؛ وغير الحقيقي لا يستطيع أن يكون إلا حجاباً ما بينك وبين ما هو حقيقي. فأنت لن تستطيع أن تنظر الى الله فتراه إلا من بعد أن تنظر الى الوجود بنور الله فلا تراه كما كنت من قبلُ تراه بضوء الشمس أو بضوء الكهرباء، ولكن تراه كما هو حقاً عليه شفافاً لا يحجب بينك وبين الله. إن الوجود إذا ما أنت نظرت إليه بغير نور الله لن يكون حقيقياً، وهذا هو الذي يجعل منه حجاباً بينك وبين الله الذي لا سبيل لأن تنظر إليه فتراه إلا بزوال الحجاب ما بينك وبينه بزوال الوجود على ما هو ليس عليه. فالوجود على ما هو حقاً عليه ليس بحجاب بينك وبين الله. ولكن لا سبيل للنظر الى الوجود ليُرى على ما هو حقاً عليه إلا بالنظر إليه بنور الله الذي وحده بمقدوره أن يجعل منه يتجلّى على حقيقته فلا يكون حجاباً كما هو حاله عليه عند النظر إليه بغير نور الله.

فالمتزامنات إذاً هي مفردات واقع جديد يتشكّل بسببٍ من انعكاس نور الطاقة الإلهية عن السائر على الطريق الإلهي الى الله على الوجود من حوالَيه. وهذا الواقع الجديد يختلف عن الواقع المألوف الذي هو الوجود كما تراه الغالبية العظمى من بني البشر وهم ينظرون إليه بغير نور الله وبغير ما ينعكس عليه من نور طاقة الطريق الإلهي اليه واللذين لا سبيل للنظر بهما الاّ بالإلتزام بالسير على الطريق الإلهي الى الله. إن الواقع الجديد يتشكّل ظواهراً خارقة وأحداثاً

غير مألوفة لم يسبق للسائر على الطريق وأن رآها. وهذه الخوارق بوسعها أن توفِّر له خير تعليم يعمل على جعله يترقّى الى أحوال غير نمطية لم يحظَ بها إلا جمع من البشر قليل. وهو بوصوله الى هكذا مقامات من بعد اتّصافه بهذه الأحوال غير المألوفة سوف يصبح بمقدوره أن لا يتعامل بعدُ مع الوجود كما اعتاد من قبلُ؛ حيث يكون بمستطاعه عندها تلمّس آثار نور الله وهو ينعكس عنه على ما في الوجود من حواليه. وهكذا يأخذ بالترقّي بصورة تدريجية من حاله السابق المشابه لحال غيره من غير السائرين على الطريق الإلهي الى الله، من الذين ينظرون الى الوجود فلا يرونه إلا على ما هو ليس حقاً عليه، الى الحال الجديد الذي يميّزه عنهم بجعله لا يتمكن من النظر الى الوجود إلا وهو يراه على واقع جديد؛ هو حاله من بعد إعادة تشكيله بواسطة طاقة الطريق الإلهي الى الله. إن هذا النظر منه الى الوجود هذا، سوف يجعل منه يرى فيه حقائق لا يمازجها باطل؛ وهذه الحقائق بمقدورها أن تُعينه على التقدم الى أمام على الطريق الإلهي الى الله وذلك بجعلها إياه يعجز عن معاودة النظر الى الوجود ليراه كما يراه غيره من غير السائرين على الطريق. إن هذا كفيل بقطع السبيل عليه حتى لا يرجع الى حاله السابق من النظر الى الوجود ورؤيته على ما هو ليس حقاً عليه. فهو من بعد مسيرته على الطريق الإلهي الى الله سيكون عاجزاً عن أن ينظر الى غير الواقع الجديد الذي سوف يتكفّل بجعله يراه حافلاً بكل ما من شأنه أن يعمل على تهيأته للانتقال الى الخطوة القادمة التي يصبح بمقدوره بعدها النظر لا إلى الوجود على ما هو ليس حقاً عليه، كما كان ينظر إليه من قبل التزامه بالسير على الطريق الإلهي الى الله وكما يراه غير السائرين، ولا إلى الوجود وقد أُعيد تشكيله بنور طاقة الطريق المنعكس عنه على ما حواليَه ولكن إلى الوجود على ما هو حقاً عليه وذلك بالنظر إليه بنور الله حيث لا يكون حينها بمقدوره أن يرى من الوجود شيئاً، طالما كان الوجود على ما هو حقاً عليه غير قابل للرؤية؛ مما يجعل منه ينظر الى الوجود فلا يرى هناك من موجود فيه بحق إلا الله. إن الرحلة على الطريق الإلهي الى الله شاقة صعبة وذلك لفرط التباين

ما بين الوجود الذي اعتاد عليه الإنسان، والذي هو ليس بموجود في حقيقة الأمر وواقعه، والوجود الذي ينبغي له أن ينظر إليه فيراه على ما هو حقّاً عليه ليدركه على حقيقته القصوى وجوداً غير موجود بالإضافة الى الله. وهذا التباين ما بين نمطَي الوجود هذين يستدعي أن يمر السائر على الطريق الإلهي الى الله عبر بوابة الظواهر الخارقة وذلك لأنها مادة الوجود الوسيط بينهما والذي يُمكِّنه من الانفلات من تعلّقه بالوجود، الذي كان قبل شروعه في السير على الطريق يمثِّل له كل ما هنالك، الى التهيؤ لاستقبال الوجود الحقيقي على ما هو عليه. إن المتزامنات تُعِد السائر على الطريق الإلهي الى الله حتى يصبح بمقدوره التخلّي عما اعتاد عليه من رد فعل تجاه الوجود، الذي أَلِفه، ولم يعتد على غيره، وصولاً الى التحلّي بالمقدرة على النظر الى الوجود ليراه على ما هو حقاً عليه. فاذا كان المرء لا يستطيع إلا أن ينظر الى الوجود فيراه على ما هو ليس حقاً عليه، واذا كان الوصول الى الله يتطلّب حصوله على المقدرة على النظر الى الوجود على ما هو حقاً عليه، فان السبيل لتحقيق ذلك لا يمكن أن يكون إلا بالسير على الطريق الإلهي الى الله، وذلك حتى يصبح بمقدوره هجر ما اعتاد عليه من نظر للوجود ورؤيته على ما هو ليس حقاً عليه، وذلك عن طريق انشغاله بالوجود بحاله الجديد المُباين لما كان عليه قبل المسير؛ هذا الحال الذي يجعل منه لا يراه كما يراه باقي البشر خالياً من المعنى وغير مبالٍ به ولا آبهاً لما يعنيه وجودُه فيه. إن الوصول الى رؤية الله، برؤية الوجود على ما هو حقاً عليه، يستدعي تعلُّم المرء كيفية التوقّف عن النظر الى الوجود ورؤيته على ما هو ليس حقاً عليه. إن الوجود كما ينظر إليه جُلُّ البشر هو الحجاب الذي يُعجزهم وجودُهُ عن أن يكون بمقدورهم أن يروا الله. إن النظر الى الوجود كما اعتدنا عليه يجعل منا لا نستطيع غير أن نراه على ما هو ليس حقاً عليه، فكيف نأمل بالتالي أن يجعلنا نَظَرُنا هذا ننظر الى الله فنراه؟! إن زوال هذا الحجاب لا يتم إلا بتمزيق ما اعتدنا عليه من طريقة في النظر الى الوجود، وهذا ما يستحيل تحقيقه بغير التحوّل والانقلاب من هذا الذي اعتدنا عليه الى ما يُباينه ويخالفه. وهنا تتقدم المتزامنات بالعون

والمساعدة وذلك لأنها وحدها بوسعها أن تمزّق عاداتنا في النظر الى الوجود عبر تمزيقها للوجود الذي اعتدنا على النظر إليه!! إن تمزيقها لهذا الوجود الذي اعتدنا عليه يتم عبر إعادة تشكيله من جديد ليصبح وجوداً وسيطاً ما بين الوجود المتوهَّم والوجود الحقيقي. إن القفز الى مستوى القدرة على النظر الى الوجود الحقيقي لا يمكن أن يتحقّق من دون وساطة هذه الظواهر الخارقة التي وحدها بوسعها إنقاذ المرء، بالتزامه بالسير على الطريق الإلهي الى الله وفق قواعد القرآن العظيم، من التعلّق بالوجود المتوهَّم غير الحقيقي. فتعلّق السائر على الطريق الإلهي الى الله بهذا الوجود الوسيط سوف يجعل منه يغادر حاله القديم الذي ألفه واعتاد عليه فيتهيّأ لحالٍ جديد لا يصبح معه بمقدوره أن ينظر الى الوجود كما تعوّد على ذلك من قبل.

لقد كشفت الفلسفات الوجودية عن حقيقة هامة جداً تخص الوجود الإنساني وذلك عندما عبّرت عما يجيش ويعتلج داخل صدر الإنسان، أي إنسان في أي زمان كان، من مشاعر الضيق والضجر وهو يعيش في هذا الوجود غير الآبه به واللامُبالي بوجوده والخالي من أي مقدار من الدلالة والمعنى. إن هذه الحقيقة لا يمكن ستر شمسها بغربال الاحتجاج الفارغ بأن هكذا مشاعر تجاه هذا الوجود المفعم بالجمال والطافح بالمعنى لا تمثّل غير مشاعر نفر ضال من أفراد الجنس البشري ممّن التاثت عقولهم وتشوهت طرائق تفكيرهم فحادوا عن الطريق العام المميز للغالبية العظمى من أبناء النوع الإنساني الذين ينظرون الى الوجود فيرونه لا كما يراه هؤلاء المرضى الشاذون ولكن كما يراه الأصحاء الأسوياء جميلاً هادفاً ذا معنى! إن هكذا احتجاج عقيم يقفز على الوقائع ويتجاوز الحقائق التي تم إثباتها والبرهان على صوابها المطلق فيما يخص هذه المشاعر التي تعتمل في صدور البشر جميعاً تجاه الوجود. إن رد فعل الإنسان تجاه الوجود هو، وكما أجاد وصفه وأطنب في الحديث عنه فلاسفة وأدباء الوجودية، هذا الفيض الجارف من مشاعر الخواء واللاجدوى والضيق بما يستشعره الإنسان، عن حق ومن دون توهّم أو تخيّل، من عدم اكتراث الوجود به وبلامبالاته بوجوده.

إن هذه المشاعر الإنسانية الصادقة هي ليست وليدة الغضب أو المرض أو الفشل؛ فهي ردود أفعال طبيعية تجاه موقف الوجود غير المكترث بالإنسان الذي يحيا في هذا الوجود ولا يرى فيه ما يدل على أنه يبادله أي شعور غير عدم الاكتراث واللامبالاة والبرود المطلق تجاه ما يعرض له من حوادث ووقائع. وهذا الذي اكتشفه الإنسان في الوجود من مشاعر سلبية تجاهه وتجاه وجوده يجب أن يُقارن بما ورد في كتابات أهل الطريق الإلهي الى الله الذين نقلوا لنا صورةً مغايرة لرد فعل الوجود تجاههم! إن السائر على الطريق الإلهي الى الله ينظر الى الوجود فيراه لا كما يراه غيره ممن لم يلتزم بالسير على هذا الطريق؛ فهو يراه حياً غير جامد على حالٍ ليس بغير آبهٍ به، بل وعلى العكس من ذلك، فهو يأبه به ويبالي بأمره ويكترث لشأنه. فالوجود في نظر السائر على الطريق يتشكّل وفق نور الطاقة الإلهية المنعكس عنه عليه، وهو لذلك لا يمكن أن يكون خالياً من المعنى مليئاً بالعبث واللاجدوى عقيماً غير هادف. إن ظواهر التزامن التي تلاحق السائر على الطريق تكشف له وبكل جلاء ووضوح عن حقيقة هذا الواقع الجديد المغاير تماماً للواقع الذي أَلِفه قبل التزامه بالسير عليه؛ وهذه الحقيقة هي أن الوجود لا يملك أن لا يبالي به ولا يقدر أن لا يكترث لشأنه وهو على الطريق الى الإله الخالق الذي هو رب كل شيء. فاللاجدوى هي ما تجده على الطريق بعيداً عن الله. وإلا فكيف تأمل أن تجد الوجود على حالٍ من الاكتراث بك والمبالاة بشأنك وأنت لا طاقة لك على إرغامه على التشكّل بما يجعل منه يُباين واقعه وحقيقته؟! إن اللاجدوى والعبث لا يغادران الوجود إلا عندما تنظر إليه بنور الطاقة الإلهية فتراه وجوداً نابضاً بكل حب لك واهتمام بك واكتراث بشأنك. إن الأوصاف التي أطلقها مفكّرو الوجودية على الوجود الإنساني هي صفات حقيقية طالما كان هذا الإنسان بعيداً عن الطريق الإلهي الى الله. إن السير على الطريق الإلهي الى الله هو وحده الكفيل بجعل هكذا مشاعر تجاه الوجود تختفي من صدر الإنسان وذلك لأن سيره على هذا الطريق سيجعل منه يرى في الوجود ما لم يكن بمقدوره رؤيته فيه من قبلُ وذلك عندما كان يسير بعيداً عن الله. وهذا الذي سيراه سوف

يتجلى بما من شأنه أن يجعل من الوجود عامراً بالمعنى مفعماً بالاهتمام به وبما يحدث له. إن المتزامنات التي هي قدَر السائر على هذا الطريق سوف تكشف له بكل وضوح عن كون أحداثها قد تم إحداثها بشكل يجعل منها مفردات في رسالة حب وعشق موجّهة له من قِبَل الوجود؛ هذا الوجود عينه الذي لم يكن قبل التزامه بالسير على الطريق ليأبه له أو يعبأ به! إن السير بعيداً عن الطريق الإلهي الى الله لا يمكن أن يكون إلا سيراً بعيداً عن الوجود الآبه بالإنسان المكترث به والمبالي بما يحدث له. لقد تحدّث مفكرو الوجودية عن الإنسان ومشاعر الوجود العدائية والسلبية واللاأُبالية تجاهه، ولكنهم لم يدركوا أن إنسانهم هذا، وإن كان يمثّل الغالبية العظمى من أفراد الجنس البشري، هو ليس كل مَن هنالك!



مقدمة

إن كلمة «صدفة» تعبيرٌ دارجٌ يستخدمه كل إنسان، بغض النظر عن مستوى ثقافته، لوصف أحداث يعتبر وقوعها عشوائياً. فإذا وصف المرء اجتماع اثنتين، أو أكثر، من الحوادث انه «صدفة» فإنه يقصد بذلك أنه لا يرى أن هنالك سبباً وراء اجتماعهما، أي أن اجتماعهما كان عشوائياً. فاذا حدث مثلاً للمرء في يومين متتاليين أن كان خروجه صباحاً من بيته متزامناً مع خروج جاره فانه ولاشك سيعتبر هذه الحادثة مجرد «صدفة» عديمة الأهمية ليس فيها ما يُثير الاستغراب، لأن من الطبيعي والمتوقَّع أن تتزامن من حين لآخر مغادرة المرء لبيته مع مغادرة جاره لبيته، خصوصاً إذا وقعت الحادثة في وقت يغادر الناس فيه بيوتهم عادة، كوقت الذهاب إلى العمل صباحاً. أي أن وصْف هذا التزامن بأنه «صدفة» يتضمن الاعتقاد بأنه تجمُّع عشوائي بمعنى أنه تزامن ليس وراءه معنى معين. ولكن إذا قابل هذا الشخص يوماً فجأة في مكان عام يزوره لأول مرة صديقاً قديماً لم يسبق له وأن رآه منذ سنين ثم التقاه في اليوم التالي أيضاً من دون سابق تخطيط في مكان يزوره لأول مرة أيضاً فإنه سيجد في وقوع هاتين الحادثتين المتشابهتين والنادرتين في يومين متتاليين عنصر غرابة أكبر من أن يتجاهله وذلك بوصْفه ببساطة بأنه «صدفة». فإذا استخدم المرء تعبير «صدفة» لوصف توالي هاتين الحادثتين، وهو ما يحدث عادة، فإنه بالتأكيد لا يقصد بهذه الكلمة نفس ما قصده حين استعملها في المرة الأولى. إذ أن استخدامه تعبير «صدفة» لوصف هذه الحالة الأخيرة لا يتضمن الاعتقاد بعدم وجود سبب لتزامن وقوع الحادثتين قدْر ما يتضمن إقراراً بوجود سبب دبّر وقوع الحادثتين، وإقراراً بجهْل طبيعة هذا السبب. إن هذا مثال فحسب، إذ أن مثل هذه «الصُدَف» يمكن أن تكون أكثر غرابة بكثير من هذا المثال الذي سقناه بحيث تجعل المرء واثقاً من

أنها لا يمكن أن تكون حوادث عشوائية من دون معنى وأنه لابد وأن يكون هنالك من دبَّر حدوثها الغريب هذا وبالتالي فإن هنالك معنى وراءها. أي أنها لا يمكن أن تكون مجرد «صُدَف» عشوائية. إن هذا النوع من الظواهر الخارقة للعادة هو الذي يهتم هذا الكتاب بدراسته، والذي سنستخدم تعبير «ظواهر التزامن» للإشارة إليه. حيث أن مصطلح «ظواهر التزامن» تعبير مرن يستوعب الكم المتنوع للظواهر الخارقة للعادة من قبيل المتزامنات والمتلاحقات والمتراكبات والمتداخلات والمتشاكلات والمترافقات والمتصاحبات والمتشابهات.

بالرغم من عنصر الغرابة الكبير الذي تتميز به هذه الظواهر الفريدة، من خلال ما تحتويه من روابط غير متوقعة بين حوادث مختلفة، فانها لم تُمنَح الاهتمام الذي تستحقه من البحث العلمي وبقي اهتمام المجتمع العلمي بها سطحياً إلى أن جذب عالم النفس السويسري كارل غوستاف يونغ انتباه العلماء إلى هذه الظواهر من الصُدَف الغريبة وذلك بتفسيره لها بواسطة نظرية أثارت، ولازالت تثير، جدلاً كبيراً بين الباحثين. إلا أن هذا الاهتمام العلمي بالمتزامنات بقي مع ذلك محصوراً إلى حد ما بأتباع مدرسة يونغ في علم النفس والمهتمين بنظريته النفسية إضافة إلى بعض باحثي الباراسايكولوجيا، حيث بقي العلماء التقليديون على موقف اللامبالاة من هذه الظواهر التي تتحدى الكثير من البديهيات والمألوفات مُصِرّين على الانهزام من مواجهتها بالادِّعاء بأنها ليست سوى صُدَف عشوائية ليس لها معنى وأن من الخطأ النظر إليها على أنها صنف خاص من الظواهر التي تحتاج إلى تفسير!

بالرغم من تسليط يونغ الأضواء على المتزامنات، فلقد ساعد هو نفسه بشكل غير مباشر على استمرار إهمال العلم المعاصر لهذه الظواهر الغامضة. إذ عرض يونغ هذه الظواهر بشكل يربط بينها وبين نظريته النفسية، كما أنه وضع لها تفسيراً مثقلاً بالكثير من الأخطاء المنهجية والفكرية ناهيك عن أن يكون تفسيراً مقنعاً لهذه الظواهر الغامضة. ولم تكن مساهمة من اهتم بعد يونغ من الباحثين بالمتزامنات بأكثر نضوجاً أو حيادية، حيث لايزال التفسير الذي طرحه

يونغ قبل حوالي نصف قرن هو التفسير الذي تعتمده غالبية الباحثين المهتمين بهذه الطائفة من الظواهر الخارقة للعادة. ولا أدل على عقم التفسير اليونغي وضلاله من أنه لم يؤدِّ إلى أي تطور أو تقدم في فهم هذه الظواهر الغامضة؛ حيث لازالت هذه الظواهر عصية على الفهم اليوم كما كانت حين نشر يونغ نظريته قبل حوالي نصف قرن. لقد كان عرض يونغ لهذه الظواهر منحازاً بشكل كبير جراء تأثره بنظريته النفسية، حتى أصبح يُنظَر إلى مصطلح «الظاهرة التزامنية» نفسه على أنه من مصطلحات النظرية النفسية اليونغية. وهذا ما حدا بنا لصياغة مصطلح «متزامنات» للإشارة إلى هذه الظواهر الفريدة.

إن هذا الكتاب دراسة تفصيلية شاملة لظواهر التزامن تقود إلى طرح تفسير جديد لهذه الظواهر الغامضة يبيِّن دلالاتها الكبيرة التي فات الباحثين إدراكها بسبب من لاحيادية المناحي التي دُرِست من خلالها. إن حقيقة ظواهر التزامن هي أغربٌ وأعقد مما اعتَقَدَه كل من درسها لغاية الآن، وهي ظواهر تتجاوز في أهميتها ما ظنه عنها حتى أكثر الباحثين اهتماماً بها. كما يبيِّن الكتاب الخطأ الذي دأب الباحثون على الوقوع فيه من خلطٍ بين المتزامنات التي تحدث لكل إنسان دون استثناء وبين غيرها من الظواهر الغريبة والخارقة للعادة والتي لا تحدث إلا لعدد محدود من الناس أُولي قابلياتٍ خاصة.

تتكون الرحلة التي يسلكها هذا الكتاب في طريقه لطرح تفسيره الجديد والرائد للمتزامنات من ثمانِ مراحل هي عدد فصوله. وبسببٍ من طبيعة المتزامنات نفسها، وما طُرِح عنها من قبل الباحثين، وبالذات يونغ، فإن فصول الكتاب تتناول مفردات غاية في التباين تطال الكثير من مباحث المنظومتين النظرية والتجريبية للعلم المعاصر.

يقدِّم الفصل الأول وصفاً وتعريفاً عاماً للمتزامنات يليه تمحيص لادِّعاء المُشككين بإمكانية تفسير هذه الظواهر الغامضة وفقاً لنظرية الاحتمالية. يلي ذلك عرض لأول نظرية علمية طُرِحت في مطلع هذا القرن لتفسير المتزامنات مع نقد لعيوبها. ثم يتناول الفصل الثاني التفسير اليونغي للمتزامنات بالتفصيل.

إن الفصلين الأولين يقدمان وصفاً واضحاً للظواهر مدار البحث وعرضاً مُسهباً للنظرة السائدة إلى هذه الظواهر.

أما المرحلة الثالثة من رحلة الكتاب فهي طرحه لتفسير رائد للظواهر الخارقة للعادة بشكل عام. وهذا التفسير الجديد يتجاوز عيوب النظريات الباراسايكولوجية التي لم تستطع أن تتقدَّم قِيد أنمُلة نحو فهم حقيقي لهذه الظواهر الغامضة. إن هدف هذا الفصل هو تبيان الفرق الجوهري بين المتزامنات وغيرها من الظواهر الخارقة للعادة التي اهتمت الباراسايكولوجيا بدراستها. أما الفصل الرابع فيعتمد على ما تَقدَّمه من فصول ليقدم دراسة نقدية للنظرة اليونغية إلى المتزامنات؛ هذه النظرة التي لازالت النظرة الأكثر شعبية بين الباحثين المهتمين بهذه الظواهر الفريدة.

ويدرس الفصل الخامس بشكل نقدي النظرة إلى المتزامنات كظواهر لاسببية، على الرغم من احتوائها على معنى، وهي النظرة التي تتبنّاها غالبية الباحثين. ولما كان مفهوم اللاسببية في الفيزياء الكمية هو العصا التي يستند عليها هؤلاء الباحثون في ادّعائهم بلاسببية المتزامنات، فإن هذا الفصل يدرس هذا المفهوم وغيره من مفاهيم الفيزياء الكمية، مع تجنّب الدخول في تفاصيل فنية ليست لها علاقة مباشرة بموضوع اللاسببية، وذلك لاستكشاف ما إذا كانت مفاهيم الفيزياء النظرية قادرة على المساعدة في فهم المتزامنات. أما الفصل السادس فيقدم تفسيراً رائداً لحقيقة السببية مستنداً إلى القرآن العظيم والأحاديث النبوية الشريفة وآراء أساتذة التصوّف. فمن غير فهم حقيقة السببية لا يمكن التوصل إلى فهم حقيقة المتزامنات. ويبيّن هذا الفصل العيوب الجوهرية التي تتضمنها نظرة الفيزياء النظرية المعاصرة إلى مفهوم السببية.

إن الفصول الستة الأولى من الكتاب هي بمثابة مقدمة لتفسير المتزامنات كما يطرحه الفصل السابع. يبني هذا التفسير حجته على ما جاء في ما سبقه من فصول تناولت مفردات كثيرة ذات صلة بموضوع المتزامنات ويبيّن بالبرهان العلمي والمنطقي إلهية مصدر المتزامنات، أي أنها ظواهر تحدث بتدخلٍ مباشرٍ

من الله عز وجل. كما يتناول هذا الفصل الوظيفة الإرشادية التي تؤديها المتزامنات في اجتذاب الإنسان إلى الطريق الالهي إلى الله.

من بعد أن يكشف الفصل السابع عن إلهية مصدر المتزامنات، تصل رحلتنا مع الكتاب مرحلتها الثامنة والأخيرة. تركّز هذه المرحلة على موضوع المتزامنات التي تحدث للسائر على الطريق الالهي إلى الله. ويكشف هذا الفصل عن انتمائية المتزامنات إلى طائفة من الظواهر أعم وأشمل. وهذه الظواهر هي إشارات إلهية تطال مختلف مظاهر حياة الإنسان السائر على الطريق الالهي إلى الله ويتزايد معدل حدوثها مع ازدياد اقتراب السالك من ربه عز وجل.

إن تفسير المتزامنات الذي نطرحه هنا هو تفسير جديد ورائد لم يسبق طرْحه من قبل، كما أن هذا التفسير مبني بدوره على الكثير من الأفكار الجديدة التي يطرحها الكتاب في مختلف فصوله والتي تمس معظم مفردات المنظومة المعرفية المعاصرة.

لقد وضعنا الكتاب وفي نيتنا أن يكون كتاباً للقارئَين العام والمتخصص في نفس الوقت وذلك لأن المتزامنات تحدث لجميع الناس ولأنها ذات دلالات تمس الجميع دون استثناء. ولقد أخذنا بنظر الاعتبار أن موضوع المتزامنات يكاد لا يكون له ذكر في الأدبيات العربية وأن القارئ العربي بشكل عام ليست لديه أية فكرة عن هذه الظواهر الغامضة. لذلك فإن الكتاب يبدأ معالجته المعرفية للمتزامنات بوصف أولي لها ثم يتقدم بشكل تدريجي لمعالجة مختلف جوانبها وبشكل يساعد القارئ الذي يطّلع على الموضوع لأول مرة على التقدم بسهولة ويسر. إلا أن الكتاب ذو فائدة استثنائية للباحث الأكاديمي المختص أيضاً، إذ انه يمثل مراجعة شاملة لعدد كبير من الكتب وبحوث الدوريات العلمية حول موضوع المتزامنات. وتيسيراً لمهمة الباحث الذي قد يهتم بمتابعة مفردة معينة أوردها الكتاب أو يبغي الرجوع إلى مصدر أحد الاقتباسات التي وردت في الكتاب، فقد اتّبَعنا كل اقتباس بالإشارة إلى المرجع المختص الموجود في قائمة مراجع الكتاب مع تحديد رقم الصفحة من الكتاب أو الدورية العلمية تسهيلاً للمتابعة.

يمثل هذا الكتاب دراسة رائدة وإضافة أصيلة لا لأدبيات المتزامنات فقط ولكن لأدبيات العديد من مباحث العلم النظري المعاصر وفلسفته. إن هذا الكتاب هو أول دراسة علمية شاملة لموضوع المتزامنات. كما أن طروحات الكتاب واتساع الآفاق المعرفية التي يطالها وريادية النظرة التي يطرحها تجعل منه كتاباً لم يسبق له مثيل عربياً وعالمياً.

إن هذا الكتاب ليس إلا مدخلاً إلى موضوع غاية في التعقيد ولذلك فإنه أبعد ما يكون عن الادعاء بأنه يقول كل شيء عن المتزامنات. لهذا فإننا نرحب شاكرين بكافة مراسلات القراء الكرام حول ما جاء في الكتاب، سواء ما اتفق منها وما اختلف مع طروحاته الثانوية أو الرئيسية. كما ونشكر بشكل خاص كل قارئ كريم يكتب لنا عما قد شهده من متزامنات، مع ذكر أكبر قدر ممكن من تفاصيل المتزامنة وبأعلى دقة ممكنة.

بإمكان القارئ الكريم مراسلة المؤلف على عنوان البريد الألكتروني:
jmlhussein@yahoo.com

2007/12/15

والله الخالق العظيم الواحد الأحد من وراء القصد وصلّى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّمَ تسليما.

الفصل الأول

المتزامنات والمُتَسَلْسِلات وقانون التَسَلْسُلِيّة

1-1 المتزامنات: تعريف أولي وأمثلة

لابد وأن كل إنسان قد عاش لحظات شهد فيها وقوع توافقات غريبة بين حوادث بينها عناصر تشابه معين، ولكنها لا ترتبط ببعض بعلاقة سببية تُفسِّر توافقها في الوقوع زمانياً، أي في نفس الوقت، أو مكانياً، أي في نفس المكان، أو زمكانياً، أي في نفس الوقت والمكان. وسنستخدم في هذا الكتاب مصطلح "متزامنة" للإشارة إلى كل مجموعة من الحوادث تتوافق في الوقوع زمانياً أو مكانياً أو زمكانياً، وبينها عنصر تشابه أو أكثر ومن غير أن يوجد بينها ارتباط سببي، أي من غير أن تكون إحداها سبب وقوع الأخرى. وكمثال على متزامنة تقليدية تذكّر المرء لصديق له لم يكن قد رآه منذ سنين عدة ومن ثم مقابلته لهذا الصديق فجأة في نفس ذلك اليوم ومن دون سابق تدبير وفي مكان ما كان ليتوقع أن يلقاه فيه. ففي هذا المثال نجد أن حادثة تذكّر الصديق القديم وحادثة رؤية هذا الصديق هما حادثتان متشابهتان لأنهما تدوران حول نفس الموضوع. ولكن رغم تشابههما هذا فإنه لا يبدو أن هنالك أي رابط سببي بين الحادثتين، أي لا توجد بينهما علاقة سبب - نتيجة cause-effect، أي ليس وقوع إحداهما هو سبب وقوع الأخرى.[1] فتذكّر الشخص لصديقه ليس هو سبب مقابلته له بعد طول غيبة، لأن هذا الشخص لم يخرج قاصداً البحث عن صديقه من بعد أن تذكره، وبالتالي فإن رؤيته له هي حادثة عفَوية. ولكن لو كانت حادثة تذكُّر الصديق

---

(1) هنالك فصل لاحق مُخصَّص لبحث مفهوم السببية في الفيزياء النظرية وآخر يبحث حقيقة السببية.

القديم هي التي جعلت الشخص يخرج قاصداً البحث عن هذا الصديق، كأن يذهب إلى مكان يتوقع أن يجده فيه، فإن الحادثة الثانية كانت ستصبح في هذه الحالة نتيجة للحادثة الأولى وبالتالي فإن من الخطأ القول بأن هاتين الحادثتين تشكّلان متزامنة. فإذا لم تكن حادثة تذكّر الصديق القديم هي التي أدت إلى وقوع حادثة رؤية هذا الصديق، وطبعاً من غير الممكن أيضاً القول بأن حادثة رؤية الصديق التي لم تكن قد وقعت بعد هي التي سببت حادثة تذكّر الصديق القديم. فإنه يصبح واضحاً بأن هاتين الحادثتين المتشابهتين بموضوعهما قد حدثتا بمعزل تماماً عن بعض وإن كانتا قد وقعتا في وقت متقارب، وبالتالي ينطبق عليهما شرط اللاسببية الذي يصف العلاقة بين حوادث المتزامنة. إن لاسببية المتزامنات هو الذي يفسّر عنصر المفاجأة الذي تُدهش به الشخص الذي تسنّى له أن يشهد وقوعها. وبسببٍ من عدم ارتباط حوادث المتزامنة بعلاقة سببية بعضها ببعض فإن من غير الممكن توقع حدوثها، بل ولا يوجد سبب يجعل الشخص يتوقّع حدوثها الغريب هذا!

إن مثال المتزامنة أعلاه ليس بالحادثة التي يقابلها المرء كل يوم، وإن كان فيها بكل تأكيد ما يثير الدهشة والتساؤل ولاشك. إلا أن متزامنة الصديق هذه ليست غير مثل بسيط لما يمكن أن تحتوي عليه المتزامنة من غرابة لها أن تفوق الخيال أحياناً ولها أيضاً أن تثير في الإنسان زوبعةً من الأفكار المتعلّقة بالمعنى الكامن وراء مثل هذه الحوادث الغامضة والدلالات التي تشير إليها. ولكن بالرغم من أن كل إنسان لابد وأن يقابل مثل هذه الحوادث، على الأقل من حين لآخر، وبالرغم من أنها تترك في نفس المرء في وقت وقوعها أثراً كبيراً يتمثّل بالإحساس بوجود ذكاء مُدَبِّر من ورائها ومعنى كامن فيها، فإن الإنسان غالباً ما ينساها بعد فترة قصيرة جداً ولا يعود يتذكّرها إلا حين تقع له متزامنات غريبة جديدة، ليجد نفسه في نفس موقف الذهول والتعجب الذي يجد نفسه منساقاً إليه كلما قابل تجمعاً clustering غريباً للحوادث. إن مما لاشك فيه أن المعدل القليل نسبياً الذي يتميّز به حدوث المتزامنات، مقارنة بغيرها من الحوادث

التقليدية التي تشكّل للإنسان معظم حياته، يُزيِّن للعقل الإنساني اتخاذ مثل هذا الموقف اللامبالي. إلا أن الإنسان بهذا التجاهل منه لظهور المتزامنات في حياته بهذا الشكل الغريب للغاية لا يعي بأنه لم يَقُم في حقيقة الأمر إلا بإهمال جانب أصيل من حياته هذه! فالإنسان يميل في تفكيره بشكل عام إلى إهمال الحوادث الاستثنائية التي تبدو خارجة عن أنساق الحوادث التي ألفها والتي يتوقع حدوثها وفقاً لهذه الألفة. كما أن صعوبة تفسير هذه المتزامنات الغريبة وصعوبة تفهّم دلالاتها، هذا إذا ما الإنسان آمن بوجود مثل هذه الدلالات، سوف تجعلان من عقله يؤثر الركون إلى هذا الموقف السلبي منها. بل أن الشعور بالغرابة ووجود الذكاء المدبِّر والمعنى الخفي، كما لابد وأن تثيره المتزامنة في نفس الشخص وقت حدوثها، قد يختفي مع مرور الزمن وربما لا يعود الشخص ينظر لاحقاً إلى تلك الحادثة الغريبة التي حدثت له في الماضي إلا على أنها لم تكن أكثر من توافق عشوائي نادر لعدد من الحوادث من بين ملايين الحوادث التي يعيشها على مر حياته، أي لا يوجد سبب معين وراء ظهورها! إلا أن هذا وإن كان حال معظم الناس فإن هنالك من خرج على تلك القاعدة، بشكل أو بآخر وبقدر أو بآخر، واهتم بالمتزامنات وتعامل معها بشكل جدي. فقد لجأ بعض هؤلاء المهتمين إلى تدوين المتزامنات بشكل شبه منتظم ومستمر، فيما أبدت قلّة منهم اهتماماً استثنائياً بالمتزامنات فلم يقصروا جهودهم على تسجيل هذه التجمعات من الحوادث الفريدة وإنما تعمقوا بدراستها منطلقين من اعتقادهم بأنها تشكّل طائفة خاصة من الظواهر التي لابد وأن يكون لحدوثها أسباب ولابد من أن تكون لحدوثها الغريب هذا معانٍ ودلالات.

ولكن قبل الدخول بشكل تفصيلي في الموضوع، لنتدبّر بعض الأمثلة التي يمكن لها أن تعيننا وتقدّم لنا فكرة أولية توضّح نوعية التوافقات غير المألوفة التي يتميّز بها وقوع البعض من الحوادث الغريبة في حياة الإنسان.

يروي الفلكي الفرنسي كامي فلاماريون Camille Flammarion في كتابه «المجهول» The Unknown متزامنةً شخصاها صديقه الشاعر أميل ديشامب

Emile Deschamps وشخص آخر اسمه م. فونتغيبو M. Fontgibu. حين كان ديشامب طفلاً صغيراً يعيش في مدينة أورليانز الفرنسية أعطاه فونتغيبو، الذي كان قد عاد إلى فرنسا من بعد أن تركها وهاجر إلى انكلترا خلال الثورة الفرنسية، قطعة من حلوى الخوخ لم تكن معروفة في فرنسا في ذلك الوقت. تركت قطعة الحلوى هذه أثراً كبيراً في نفس الطفل. بعد عشر سنين من تلك الحادثة كان ديشامب يسير في أحد شوارع باريس حين لاحظ في واجهة عرض أحد المطاعم حلوى خوخ فدخل إلى المطعم لشراء قطعة. إلا أنه وجد النادلة تسأل أحد الزبائن الذي كان قد اشترى تواً آخر قطعة من حلوى الخوخ داخل المطعم إن كان يرضى أن يقتسمها مع ديشامب. لدهشة ديشامب، كان هذا الشخص هو السيد فونتغيبو والذي لم يكن ديشامب قد رآه منذ لقائهما الأول! إلا أن هذه الحادثة لم تكن نهاية هذه القصة الغريبة. إذ بعد سنين من لقائهما هذا في المطعم كان ديشامب مدعواً يوماً إلى حفلة عشاء أخبرته صاحبة الدعوة بأنها ستقدم فيها حلوى الخوخ. بينما كان ديشامب يأكل حلوى الخوخ علَّق متفكّها قائلاً «لا ينقصنا الآن سوى السيد فونتغيبو». في تلك اللحظة فُتح الباب ودخل رجل هرِم، ضعيف البينة، مرتبكاً، بادر وسط حيرته إلى الاعتذار. كان هذا الرجل هو فونتغيبو الذي كان مدعواً إلى حفلة عشاء أخرى في شقة أخرى في نفس العمارة ولكنه أخطأ العنوان! (Flammarion، 1900: 194).

من الباحثين الذين اهتموا بتدوين وتوثيق مثل هذه الحوادث الغريبة فيلهلم فون شولتس الذي جمع في كتابه «الصدفة» Der Zufall قصصاً غريبة عن رجوع حاجيات مفقودة أو مسروقة إلى أصحابها بوسائل غريبة. إحدى هذه الحوادث تخص أمّاً كانت قد التقطت صورة لطفلها في منطقة «الغابة السوداء»، وتركت الفيلم للتظهير في مدينة ستراسبورغ. ولكن بسبب من بدء الحرب العالمية الأولى لم تستطع الأم أن تستلم الفيلم وبالتالي تركته وقد ظنت أنه لابد وأن يكون قد ضاع. في عام 1916 اشترت هذه المرأة فيلماً من فرانكفورت والتقطت صورة لابنتها التي كانت قد ولدت خلال تلك الفترة. عندما تم إظهار هذا الفيلم تبيَّنَ

أنه كان قد تم استخدامه مرتين، وكانت الصورة التحتية هي الصورة التي كانت قد التقطتها لإبنها في عام 1914، إذ يبدو أن الفيلم القديم لم يتم إظهاره وأنه بشكل ما عاد إلى التداول ثانية مع الأفلام الجديدة! (Scholz، 1924).

مثال آخر على المتزامنات الغريبة يرويه الكاتب الاسترالي كين اندرسون Ken Anderson. فأثناء تأليف أندرسون لكتابه عن المتزامنات، وبينما كان يقوم في عصر يوم سبت بتصنيف الأوراق الموضوعة على طاولة مكتبه، انتبه إلى رسالة كان قد بعثها إليه شخص اسمه غلين كوبر يقص فيها عليه تفاصيل متزامنة غريبة. وبينما كان أندرسون لايزال ممسكاً بالرسالة في يده تولّدت لديه رغبة مفاجأة وقوية في الاتصال بكاتب الرسالة لتدقيق بعض تفاصيل هذه المتزامنة. ولأن كاتب الرسالة لم يكتب رقم هاتفه على الرسالة، فقد قام أندرسون بالاتصال ببدالة الاستفسارات الهاتفية حيث أعطى الموظف الذي أجابه إسم عائلة وعنوان الشخص الذي يسأل عن رقم هاتفه. وهنا يكمل اندرسون:

بعد ما بدا لي مدة طويلة من الصمت، سألني موظف البدالة عن الإسم الأول للشخص. فأجبته: «غلين». إلا أن جوابي أدى إلى صمت آخر، وسحْب نَفَسٍ مفاجئ ثم: «من يريده؟».

فكرت بأن هذا سؤال غير اعتيادي أن يسأله موظف بدّالة، وأضاف إلى شعوري المتزايد بأن شيئاً غريباً كان يحدث. تساءلت لوهلة إن كان خط هاتف غلين هذا صامتاً أو أن هنالك سبباً آخراً يُحتّم على طالب العنوان أن يعرّف نفسه. فأجبت باختصار: «لم تريد أن تعرف؟». ثم كان هنالك صمتٌ آخر، وسحْب نَفَسٍ آخر، «لأنني أنا غلين كوبر الساكن في ذلك العنوان»!

لقد اتّصلت، إثر دافع مفاجئ، ببدالة الاستفسارات الهاتفية سائلاً عن رقم شخص لم أكن قد قابلته من قبل لأجد ذلك الشخص يجيب على المكالمة!

عندما أفقت أخيراً من الصدمة، بدأت أفسر سبب اتصالي: «لقد كتبتَ لي رسالة – عن متزامنات».

«لقد فعلت»، قاطعني موظف البدالة، بينما نغمة صوته تتغير من شك إلى شعور بالإثارة. «لا استطيع أن أصدق الذي أسمع». ثم استمر وهو في حالة إثارة في رواية بعض تفاصيل رسالته، كما لو كنت أحتاج دليلاً بأنه كان الشخص الذي قال بأنه هو. لم يكن كوبر قد أعطى في رسالته أية إشارة عن عمله. كان واحداً من مئات موظفي البدالة الذين كانوا أثناء الواجب في ذلك اليوم للرد على الاستفسارات! (Anderson، 1995: 17).

أما المثال الأخير فهو عبارة عن متزامنة وقعت للكاتب صاموئيل كليمنس Samuel Clemens المشهور بإسم مارك توين Mark Twain، يرويها ألبرت بنغلو باين الذي كان يعمل كاتباً عند كليمنس والذي كتب سيرة حياته فيما بعد والذي كان شاهداً هو الآخر على هذه المتزامنة. في أحد الأيام بحث كليمنس عن مقالة كان قد نشرها لسنين مضت في إحدى المجلات، إلا أنه اضطر لمغادرة المكتب دون أن يجدها. وبينما كان كليمنس يسير في الشارع تذكّر فجأة أن عليه العثور على هذه المقالة. حين وصل إلى زاوية أحد الشوارع وقف للحظة لكي يفسح المجال لمرور مجموعة من السيارات. وبينما كان في وقفته هذه عبر شخص الشارع شاهد كليمنس واقفاً فشق طريقه بين السيارات ليصل اليه، ثم دفع ببضعة قصاصات من الورق في يده، وقال له: «سيد كليمنس، إنك لا تعرفني، ولكن هذا شيء قد ترغب في أن تحصل عليه. لقد بقيت محتفظاً بها [القصاصات] لأكثر من عشرين سنة، وخطر ببالي هذا الصباح أن أرسلها لك. كنت سأقوم بإرسالها بالبريد من مكتبي، إلا أنني سأعطيك إياها الآن».

لقد كانت تلك القصاصات من عدد عام 1885 من المجلة التي كان يبحث عنها، وكانت قصاصات المقالة نفسها التي بحث عنها عبثا في مكتبه قبل أن يغادره! (Inglis، 1990: 35).

بالرغم من أن الكثير من المتزامنات تتضمن بالفعل توافقاً زمانياً أو مكانياً أو زمكانياً بين حوادثها، فإن الأشكال الكثيرة التي يمكن أن تأتي بها المتزامنات تعني بأن التوافق الزماني أو المكاني أو الزمكاني مسألة نسبية. حيث بالإمكان

النظر إلى هذا التوافق على أنه ليس شرطا ضرورياً من شروط المتزامنة، رغم أن المتزامنة قد تتضمنه. فالمتزامنة التي عاشها مارك توين يمكن وصف حوادثها بأنها متوافقة زمكانياً لأنها وقعت في أوقات وأمكنة متقاربة، إلا أن متزامنة حلوى الخوخ أعلاه وقعت حوادثها في أماكن وأزمان متباعدة، ومن الصعوبة وصف هذه الحوادث بأنها متوافقة زمانياً أو مكانياً، إلا إذا استخدم المرء مفهوم التزامن في الحدوث بشكل مرن جداً، وفي هذه الحالة يفقد المفهوم قيمته أساساً، لأن في هذه الحالة سيكون من الممكن وصف أية مجموعة حوادث خلال حياة المرء بأنها متوافقة زمانياً حتى لو وقعت إحداها في طفولته وأخرى في كهولته، وسيكون من الممكن وصفها بأنها متوافقة مكانياً حتى لو وقعت في مناطق تفصل بينها مسافة آلاف الكيلومترات.

ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار مرونة مفهوم التوافق المكاني والزماني، وإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة مفادها أن بمقدور كل شخص أن يصنف عدداً لانهائياً من المجاميع للحوادث التي تمر به بشكل مستمر والتي تدور كل مجموعة منها حول موضوع واحد ولا تربط بينها علاقة سببية، فإن هذا يجعلنا ولاشك نواجه سؤالاً مهماً عن سبب تمييزنا مجموعات معينة من الحوادث المتشابهة واللاسببية ناظرين إليها على أنها طائفة خاصة من الظواهر، نسميها المتزامنات، بينما نهمل غيرها من مجاميع الحوادث. ولتوضيح هذه الفكرة، لنعد إلى متزامنة الصديق التي سقناها كمثال ولنقُم بتحويرها قليلاً. فلنفترض أن شخصاً ما تذكّر يوماً صديقاً له لم يكن قد قابله منذ سنين ثم قابل فجأة في نفس ذلك اليوم ومن دون سابق تدبير صديقاً آخر لم يكن قد قابله لفترة طويلة وفي مكان ما كان ليتوقع أن يلقاه فيه، فهل تُعتبر هذه متزامنة على غرار متزامنة الصديق التي مر ذكرها؟ إن مما لا شك فيه أن غالبية الناس ما كانت لترى في هاتين الحادثتين متزامنة ولن ترى فيها سبباً لتمييزها عن أية مجموعة حوادث أخرى، رغم أنها تتضمن توافقاً زمانياً ومكانياً بين حادثتين تشتركان بعنصر تشابه. في الحقيقة، لو اعتُبِرت مثل هذه الحادثة متزامنة لأصبح في الإمكان ربط أية حادثتين أو

أكثر بشكل أو بآخر ببعض واعتبارهما عنصرَي، أو عناصر، متزامنة! إذاً، سواءً قام عقل المرء بالتفكير أم لم يقم، فإن المرء يشخّص عادة تجمعات معينة من الحوادث على أنها حوادثٌ متزامنة، ومثل هذه المجاميع تكون عادة قليلة العدد جداً مقارنة بعدد مجاميع الحوادث التي يمكن ربطها ببعض من الناحية النظرية. فلمَ يتم إذاً تمييز مجاميع معينة من الحوادث على أنها متزامنات؟

مما لاشك فيه أن المثال أعلاه يبيّن أن ما يجعل الإنسان يميل إلى تصنيف مجموعة حوادث معينة كمتزامنة وعدم اعتبار مجاميع أخرى غيرها متزامنات يرجع بشكل رئيسي إلى تَميُّز تلك التي يعتبرها متزامنة بعنصر تشابه قوي جداً تفتقر إليه تلك التي لا يعتبرها متزامنات. ولو حلّلنا بشكل أكثر عمقاً ما يعنيه موقف تمييز المتزامنة عن غيرها لوجدنا بأنه يكشف عن اعتقاد في أعماق الإنسان بأن توافق مجموعة الحوادث هذه هو شيء مقصود وغير عشوائي وأن هنالك بالتالي معنى أو رسالة معينة وراء المتزامنة، بينما تكون مجاميع الحوادث الأخرى من غير المتزامنات مجاميع عشوائية ليس هنالك سبب معين وراء حدوثها وبالنتيجة فإنها لا تحتوي على مثل هذا المعنى أو الرسالة. إن تمييز مجاميع معينة من الحوادث واعتبارها متزامنات يعني بالضرورة، سواء أدرك الشخص أم لم يدرك، التسليم بأن هنالك سبباً في تجمّع هذه الحوادث، أي أن تجمّع هذه الحوادث هو أمر مُدَبّر بذكاء. وبعبارة أخرى، إن عزل المتزامنات عن غيرها من مجاميع الحوادث يتضمّن حتماً الإقرار بأن هنالك معنى وراء تجمّعها نفسه، أي أن تجمّعها هذا ليس تجمعاً عشوائياً وإنما تجمعاً سببياً، وإلا لما كان هنالك معنى في تمييزها عن غيرها من الحوادث. أي إذا اعتبرنا عملية قيامنا بتصنيف مجموعة حوادث معينة دون غيرها على أنها متزامنة ليست عملية مزاجية أو عشوائية وإنما عملية عزل موضوعي فإن هذا لا يمكن أن يكون قد تم إلا على أساس من اعتقادنا بأن هنالك بالفعل معنى وراء تجمع هذه الحوادث وأن دورنا في العملية ليس خلقاً أو تخيّلاً للمتزامنة ولكن مجرد اكتشاف لها. إن كون مجموعةٍ من الحوادث تشكّل متزامنة يعني أن التشابهات التي تشترك بها

مجموعة حوادثها ليست تشابهات عشوائية وإنما لها دلالة خاصة. أي أن النظر إلى حوادث المتزامنة ككل يكشف عن معنى لا يتّضح عند النظر إلى كل حادثة من حوادثها بشكل منفرد، وهذا المعنى يفسّر تصنيفها جميعاً كمتزامنة واحدة.

من الغريب أن تغيب عن أنظار غالبية الباحثين في المتزامنات حقيقة مفادها أن حوادث المتزامنة تتشارك كلها جميعاً في صياغة معنى خاص وأن هذا المعنى ضرورة منطقية واجبة. فمعظم هؤلاء الباحثين اكتفوا بالإشارة بشكل ضمني أو صريح إلى أن مجموعة من الحوادث يمكن أن تكون متزامنة من غير أن تحتوي على مثل هذا المعنى. بل أن وجود هذا المعنى في المتزامنة يعني بدوره أن هنالك مُسبِّباً لهذا المعنى، أي أن هنالك مُدبِّراً كفل لحوادث المتزامنة أن يكون لها ذلك المعنى. فبالرغم من أن حوادث المتزامنة الواحدة لا ترتبط بعلاقات سببية بعضها ببعض فإن تزامن حدوثها سوية هو أمر سببي. وبعبارة أخرى، إن كل حادثة من حوادث المتزامنة تنتج عن سلسلة علاقات سببية تختلف عن تلك التي تنتج عنها باقي الحوادث، ولذلك فهي لا ترتبط ببعض بعلاقات سببية، إلا أنها في نفس الوقت وسائل يؤدي حدوثها إلى إظهار معنى معين، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون عشوائياً ولذلك فإن هنالك سبباً في وقوع حوادث المتزامنة في وقت واحد أو مكان واحد واحتوائها على عناصر تشابه. إن هذه الملاحظة غاية في الأهمية، ويعتمد عليها إلى حد كبير تفسير المتزامنة وكما سنرى لاحقاً.

إذاً يمكن القول بأن تصنيف الإنسان لمجموعة معينة من الحوادث كمتزامنة دون غيرها من مجاميع الحوادث يعود أساساً إلى اعتقاده بوجود مُسبِّب من وراء ظهور ذلك الترابط الغريب بين تلك المجموعة من الحوادث، وهو أمر يعني بالضرورة أن هنالك معنى أو رسالة ما في تلك المتزامنة. إن اعتقاد الإنسان بأن هنالك مُسبِّباً لحدوث المتزامنة وأن هنالك بالتالي معنى أو رسالة ما فيها لا يعني أنه يعرف مَن هو المسبِّب وما هو المعنى، ولذلك فإن المعيار الرئيسي الذي يستخدمه الإنسان عادة في تمييز المتزامنة هو إدراكه لغرابة ترابط حوادثها، أي بعبارة أخرى، إحساسه أو اعتقاده بوجود مُسبِّب للمتزامنة ومعنى فيها رغم عدم إدراكه لهما.

لقد شاهدنا أن التوافق الزماني أو المكاني أو الزمكاني بين مفردات المتزامنة هو أمر نسبي، أما الثابت من خصائص المتزامنة فهو أولاً، وجود تشابه بين حوادث المتزامنة، رغم أن ماهية هذا التشابه يمكن أن تتباين بشكل كبير من متزامنة لأخرى وكما يتبيّن من مقارنة المتزامنات التي ذُكرت أعلاه؛ وثانياً، عدم ارتباط حوادثها بعلاقات سببية ببعض، أي لاسببية العلاقة بين حوادث المتزامنة؛ وثالثاً، وهي الخاصية الجوهرية والأهم، إن تصنيف مجموعة من الحوادث كمتزامنة هو تصنيف موضوعي، أي أن هنالك سبباً حقيقياً يكمن وراء تزامن حدوث الحوادث اللاسببية للمتزامنة، أي أن هنالك معنى حقيقياً، أي رسالة حقيقية، يكشفها النظرُ إلى هذه الحوادث كمجموعة واحدة. إن هذا المعنى قد لا يكون ذا أهمية إلا للشخص الذي تتعلق به المتزامنة إلا أن هذا لا يتعارض مع أنه معنى ذو وجود موضوعي، أي أن علاقة الشخص بالمعنى هي علاقة إدراك لا علاقة خلق. ومن الواضح هنا أنه كما أن إدراك الإنسان لتزامن حدوث مجموعة حوادث معينة لا يعني بالضرورة إدراكه لمعناها، فإن من الممكن أن تمر بالشخص مجموعة حوادث متزامنة من غير أن يدرك ذلك.

إذاً يمكننا مما تقدم تعريف المتزامنة بأنها مجموعة حوادث لا يوجد بينها ارتباط سببي إلا انها تحتوي على عنصر أو عناصر تشابه مشتركة، وأن هنالك معنىً موضوعياً يكشف عنه النظرُ إلى هذه الحوادث سوية، وبالتالي فإن تزامن حدوث هذه الحوادث سببي، أي ليس عشوائياً؛ كما أن حوادث المتزامنة غالباً ما تتوافق في الوقوع زمانياً أو مكانياً أو زمكانياً. لذلك فإن تعبير المتزامنة لا يدل إلا على أن تزامن حوادثها له معنى معين من غير أن يشترط ضرورة توافق حدوث هذه الحوادث زمانياً أو مكانياً. وهذا هو التعريف الذي سنستعمله حالياً لتعبير متزامنة.

2-1 المتزامنات ونظرية الاحتمالية

بالرغم من عنصر الغرابة الواضح في حوادث مثل التي ذُكِرت في القسم السابق والانطباع الغريب الذي تتركه داخل المرء من أن هنالك سبباً ما وراء حدوثها وأن حدوثها هذا مقصود، وأن هنالك بالنتيجة معنى فيها، فإن الاحتمال البديل الذي لابد أيضاً وأن يخطر على بال المرء هو أن تكون كل مجموعة من مجاميع الحوادث هذه مجرد تجمع عشوائي لعدد صغير من الحوادث من بين ملايين الحوادث التي يعيشها الإنسان، أي تجمع ليس وراءه سبب أو معنى وأن المرء يخدع نفسه، واعياً أو غافلاً، حين يعتقد بوجود معنى مشترك بين حوادث المتزامنة؛ أي أن الاحتمال البديل هنا هو أن تمثّل المتزامنة ما يمكن أن نُطلق عليه وصف صدفة chance[1]. وعلى سبيل المثال، إذا اعتبر المرء متزامنة مقابلته فجأة لصديق لم يكن قد رآه منذ سنين في نفس يوم تذكّره له، ومن دون سابق تدبير وفي مكان ما كان ليتوقع أن يلقاه فيه، ليست سوى صدفة، فإنه لا يقصد من ذلك القول بعدم وجود أية علاقة سببية بين الحادثتين فحسب، وإنما يقصد أيضاً إنكار أن يكون هنالك معنى يربط بين الحادثتين وبالتالي إنكار أن يكون هنالك مصدر ذكاء قد دَبَّر بشكل مقصود تزامن وقوع الحادثتين، أو حتى قانوناً

---

(1) مما تجدر الإشارة إليه هو أن كثيراً من الكتّاب عادةً ما يستعملون مصطلحي «صدفة» chance و «توافق في الحدوث» coincidence بشكل غير متسق. وهذا الأمر لا يُلاحظ على ما هو منشور باللغة العربية فحسب، وإنما كثيراً ما يُستخدم المقابلان الانكليزيان لهذين المصطلحين، chance وcoincidence، بشكل غير دقيق وغير متسق في الكتابات باللغة الانكليزية كذلك، بل وكثيراً ما يُستخدم واحدهما محل الآخر (Anderson, 1995: 5). لذلك فإننا في اقتباسنا من الأدبيات المنشورة باللغة الانكليزية لن نترجم مصطلحي chance, coincidence حرفياً وإنما وفقاً لدلالاتهما وبما يقابلهما من مصطلحي «صدفة» أو «توافق في الحدوث»، حسب التعريف الذي قدمناه لكل من هذين المصطلحين، وذلك حفاظا على ثبات معنى المصطلحين في الكتاب وتجنيب القارئ أي لبس. إلا أننا سنشير إلى هذا التغيير في الترجمة في كل موضع.

ما قد سبّب التزامن هذا، وأن هذا التزامن ليس غير حدث عشوائي. فهل يمكن أن تكون المتزامنات فعلاً مجرد صدف، أي حوادث عشوائية؟

من المهم في البدء التشديد على أن وصْف الشخص لتزامن حدوث مجموعة من حوادث لاسببية بينها عنصر تشابه بأنه صدفة لا متزامنة لا يعكس غالباً سوى اعتقاد الشخص بعدم وجود ما يدفعه إلى الاستنتاج بأن هنالك معنى وسبباً يجمع بين هذه الحوادث. أي أن مصدر الادعاء بعشوائية الحوادث ليس وجودُ دليلٍ على هذه العشوائية وإنما عدم العثور على معنى. إلا أن عدم إدراك المرء للمعنى في ما يمكن أن يكون متزامنة لا يعني أن هذا المعنى غير موجود وبالتالي لا يعني أن الحوادث المعنية لا تشكّل متزامنة. لذلك فإن فشل الشخص في أن يرى في مجموعة حوادث معينة ما يجعل منها متزامنة لا يعني بالضرورة أنها ليست فعلاً كذلك، ولذلك فإن وصف تزامن حدوث مجموعة من الحوداث من المحتمَل أن تكون متزامنة بأنه صدفة لا يقطع بأن هذا التزامن هو بالفعل صدفة. ولكن من الضروري التأكيد في نفس الوقت بأنه عند تصنيف مجموعة من الحوادث على أنها متزامنة فإن المرء يجب أن يكون قادراً على البرهنة على ذلك، أي أن يبرهن على أن مجموعة الحوادث المعنية هذه تشترك في صفات المتزامنة التي سبقت الإشارة اليها، فمن السهولة أن يُخطئَ المرء فيتصور مجموعة حوادث معينة بأنها متزامنة.

إن الادعاء بأن المتزامنات صدف عشوائية من الطبيعي ظهورها بين ملايين الحوادث هو الاعتراض الأساسي للمُشكِّكين skeptics بضرورة الاهتمام العلمي الجاد بالمتزامنات وتصنيفها كظواهر خاصة. إلا أن هؤلاء المشكّكين يسبغون على اعتراضهم هذا صبغة علمية بادعائهم بأن هذه التجمعات من الحوادث تفسرها قوانينُ نظرية الاحتماليّة theory of probability، وأنه ليس هنالك مبرر للبحث عن تدبير ومعنى ما وراء وقوعها. ولما كان هذا هو الاعتراض الأساسي والوحيد للمشككين بضرورة الاهتمام العلمي الجاد بالبحث عن ما تخفيه المتزامنات وراءها فإن من المهم التطرق إليه بشيء من التفصيل لتبيين

مدى علمية وصحة مثل هكذا اعتراض.

من الممكن وفقاً لنظرية الاحتمالية حساب الاحتمالية الرياضية mathematical probability لوقوع حادثة ما، وبالتالي الحكم وفقاً لمقدار هذه الاحتمالية فيما إذا كانت الحادثة محتملة الوقوع ودلالات وقوعها. على سبيل المثال، فإن الاحتماليّة الرياضية لاستقرار قطعة نقود على وجه الكتابة من بعد رميها هو (2/1)، أي (50 %). فاذا رمينا قطعة النقود مرتين واستقرت في كلتي الحالتين على وجه الكتابة فإن الاحتمالية الرياضية لوقوع هذه الحادثة وفقاً لنظرية الاحتماليّة يساوي (2/1)2 أي (4/1)، أي (25 %)، اما إذا استقرت قطعة النقود ثمان مرات متتالية على وجه الكتابة فإن مقدار الاحتماليّة الرياضية لوقوع هذا الحدث هو (2/1)8 أي (256/1)، أي حوالي (0.0039 %). من الواضح أن نسبة الاحتماليّة الرياضية لوقوع مثل هذا الحدث تقل كلما ازداد عدد المرات الناجحة التي يستمر فيها ظهور وجه الكتابة بصورة متتالية. ولكن ما الذي يعنيه الرقمان (25 %) و (0.0039 %)؟ إن كلاً من هذين الرقمين يشير إلى انحراف الحادثة التي يمثلها عن احتمالية أن تكون صدفة، وبالتالي فإن حادثة استقرار قطعة النقد لمرتين متتاليتين على وجه الكتابة حيث الاحتمالية هنا تساوي (25%) لا تمثل انحرافاً كبيراً عن احتمالية الصدفة (50 %)، بينما تمثل حادثة استقرار قطعة النقود على وجه الكتابة في ثمان رميات متتالية، باحتماليتها القليلة (0.0039 %)، انحرافاً كبيراً عن احتمالية الصدفة (50 %). أما تحديد «دلالة» significance الانحراف فيتم وفقاً لقوانين إحصائية خاصة. ومقدار الدلالة هذا هو مقياس كون الحادثة المعينة ناتجة عن سبب ما وأنها ليست حادثة عشوائية، أي لم تحدث صدفة. لذلك، بينما لا تدفع بنا الحادثة التي احتماليتها (25 %) إلى الظن باحتمالية وجود سبب ما وراءها، فإن الحادثة ذات الاحتمالية القليلة جداً (0.0039 %) تعني أن هنالك احتمالاً كبيراً جداً لان يكون هنالك سبب وراء وقوع هذه الحادثة وأنها ليست حادثة عشوائية، أي لم تحدث صدفة. فقد يكون هنالك مثلاً عيب صناعي في قطعة النقود يجعلها

نادراً ما تستقر على وجهها الآخر، وبالتالي فإن هذا يفسر استقرارها بشكل غير متوقع على وجه الكتابة ثمان مرات متتالية. إلا أن من المهم جداً هنا الأخذ بنظر الاعتبار حقيقة مفادها أن الاحتمالية الرياضية ذات دلالات محدودة ولا يمكن اعتبارها وحدها دليلاً قاطعاً على وجود أو عدم وجود سببٍ ما تكفّل بتدبير حدوث هذا الاستقرار الغريب لقطعة النقد ثمان مرات متتالية على وجه واحد. فأن تكون الاحتمالية الرياضية لوقوع حادثة ما متدنية فإن هذا يعني أن هذه الحادثة نادرة الوقوع، ولكن لا يعني أنها حادثة مستحيلة الوقوع، وبالتالي فإن وقوع مثل هذه الحادثة لا يعني بالضرورة أن هنالك معنى وراء وقوعها، أي سبباً خاصاً دبّر حدوثها. فلو قام شخص ما بتكرار تجربة رمي قطعة نقود ثمان مرات لآلاف من المرات، فإن الاحتمالية الرياضية لاستقرار قطعة النقود على وجه الكتابة في واحدة من الثمان رميات تزداد بزيادة عدد المحاولات، ولذلك فإن استقرار قطعة النقود على وجه الكتابة في ثمان رميات متتالية لا يمثل الانحراف الكبير عن الصدفة الذي يمثله في حالة القيام بالتجربة مرة واحدة.

إن في ما تقدم توضيح لمفهوم الصدفة في نظرية الاحتمالية. لكن السؤال الذي يهمنا هنا هو هل يمكن تطبيق قوانين الاحتمالية على المتزامنات لمعرفة ما إذا كان ظهور أي منها قد وقع صدفة أم أنه ذو احتمالية تختلف عن معدلات الصدفة قليلاً أو كثيراً؟

من الحقائق المهم إدراكها عن نظرية الاحتمالية حقيقة مفادها أن تحديد الاحتمالية الرياضية لحادثة معينة يتطلب معرفة كل الحوادث ممكنة الحدوث في مثل هذه الظروف. فمثلاً في حالة رمي قطعة نقود خالية من عيوب صناعية فإن من الممكن الاستنتاج مقدماً وبسهولة بأن احتمالية استقرارها على وجه الكتابة هو (2/1)، أي (50 %)، وذلك لأننا نعلم بأن هنالك وجهين فقط لا ثالث لهما يمكن لقطعة النقد أن تستقر على إحدهما، وأنه ليس هنالك أفضلية لأحد الوجهين على الوجه الآخر. إن نظرية الاحتمالية تتعامل مع منظومة مغلقة closed system من الحوادث المحتملة، ولكنها غير ذات فائدة على الإطلاق في

التعامل مع منظومة مفتوحة open system من الحوادث المحتملة لأن من غير الممكن في مثل هذه المنظومات حساب مقدار الاحتمالية الرياضية لوقوع حادثة ما. كمثال على مثل هذه المنظومة محاولة حساب احتمالية أن تكون السيارة التي ستظهر في بداية شارع ما في لحظة ما هي من لون معين. إذ حتى لو عرفنا مثلاً عدد ألوان السيارات التي يمكن أن تدخل ذلك الشارع فإن هذا لا يكفي لحساب الاحتمالية الرياضية لأن تكون أول سيارة تظهر في بداية الشارع ذات لون أحمر مثلاً. إذ أن إحدى المعلومات الأساسية التي يجب معرفتها في البدء هي عدد السيارات من كل لون من التي يمكن أن تدخل الشارع. ولما كان حساب الاحتمالية الرياضية يتطلب التعامل مع منظومة مغلقة من الحوادث المحتملة فإن الحياة الواقعية لا توفِّر غير عدد محدود جداً من الحالات التي يمكن تطبيق مثل هذه الحسابات عليها. إن أفضل الظروف التي يمكن فيها حساب الاحتمالية الرياضية هي عادة تلك التي تتوفر في التجارب المختبرية حيث يكون القائم بالتجربة قادراً على تحديد المتغيرات التي تدخل في التجربة والسيطرة عليها، أي أنه يستطيع إلى حد ما تحديد كل الحوادث الممكنة الوقوع في سياق التجربة وبالتالي فإن بإمكانه القيام بحسابات الاحتمالية لحادثة ما ومقارنة ما يحدث في التجربة مع الحسابات النظرية وبناء الاستنتاجات على أساس من هذه المقارنة.

يبيّن مثال السيارة الحمراء أعلاه عدم إمكانيةً حساب الاحتمالية الرياضية في الغالبية العظمى للحوادث في الحياة الواقعية. إلا أن هذا المثال نفسه يصف في الحقيقة حالة مبسطة جداً لا يمكن على الإطلاق مقارنتها بحالات غاية في التعقيد مثل المتزامنات التي ذُكِرت في القسم السابق. إذ ما هي احتمالية أن يتواجد اميل ديشامب وفونتغيبو في مطعم باريسي في نفس الوقت واليوم وأن يطلب كلاهما القطعة الأخيرة من حلوى الخوخ التي كانت هي أساساً سبب تعارفهما عشر سنين قبل ذلك؟ وكيف يمكن حساب احتمالية أن يدخل فونتغيبو خطأً إلى المكان الذي كان فيه ديشامب مدعواً على العشاء وفي نفس الوقت الذي كان يروي فيه قصته عن حلوى الخوخ؟ ناهيك عن حساب احتمالية

حدوث كل هذه الحوادث. إن كل متزامنة تتضمن بالضرورة هكذا أسئلة لا سبيل على الإطلاق للقيام بتقديم إجابة وافية لها. ويشير مايكل شيليس Michael Shallis فلكي جامعة اكسفورد البريطانية إلى أنه من غير الملائم استخدام نظرية الاحتمالية في دراسة المتزامنات لأنها حوادث فريدة unique. إن عنصر التفرّد uniqueness الذي تمتع به كل متزامنة يجعل من غير الممكن محاولة تحديد احتمالية حدوثها رياضياً.[1] وكما يقول شيليس فانه «عند التعامل مع حوادث فريدة بعد وقوعها لا يوجد هنالك أسلوب معقول أو ذو معنى لتقدير احتماليتها. فالإحصاءات هنا ليست مناسبة. إن المتزامنات حوادث فريدة لا يمكن تحويلها إلى احتمالية» (Shallis، 1982: 136). أي أن من غير الممكن استخدام نظرية الاحتمالية لتحديد ما إذا كانت مجموعة حوادث معينة هي متزامنة فعلا، أي أنها ناتجة عن سبب معين، أو أن حدوثها هو مجرد صدفة لا يوجد سبب وراء ظهورها بهذا الشكل.

إن الذين يحاولون أن يشككوا في أهمية المتزامنات يعتمدون في حجتهم بشكل رئيسي على تميُّز مثل هذه الظواهر الفريدة بقلة الحدوث وذلك ليسوِّغوا لادِّعائهم بأن المتزامنات ليست بأكثر من فلتات تظهر صدفة، وأن قوانين احتمالية الصدفة تسمح بمثل هكذا ظهور، وبالتالي فليس هنالك من مبرر للبحث عن معنى ما وراء مثل هكذا ظواهر. إلا أن هذه الحجة هي الأخرى حجة غير سليمة إذ وإن كانت حادثة ما تتميز بمعامل حدوث متدنٍّ للغاية، مما يحتم عليها وجوب أن تكون نادرة الحدوث، فإن قلة أو ندرة الحدوث هذه لا تعني بالضرورة أن هذه الظاهرة لو حدثت فانها لن تحدث إلا نتيجة صدفة! فهنالك العديد من الظواهر الطبيعية، كالكوارث مثلاً، التي لا تقع إلا نادراً إلا أن ندرتها لا تُفسَّر على أنها دلالة على أن هذه الظواهر تحدث بشكل عشوائي (الكوارث ظواهر سببية)!

---

(1) لمناقشة تفصيلية لموضوع صعوبة تطبيق نظريات وقوانين الاحتمالية على ما يحدث في الواقع بشكل عام انظر (Fine، 1973).

فتفسير هذه الندرة يتطلّب الإقرار بأن حدوث مثل هذه الظواهر رهنٌ باجتماع ظروف معينة وهو اجتماع لا يحدث إلا نادراً بسببٍ من قوانين طبيعية معروفة. وينطبق الأمر نفسه على عالَم الظواهر البشرية حيث أن الحوادث نادرة الوقوع لا تُعامَل على أنها صدف عشوائية بسببٍ من ندرتها هذه!

يتبيّن مما تقدم أن اتهام المتزامنات بأنها ليست بأكثر من صدف عشوائية هو اتهام باطل مبني على سوء فهم أو سوء استخدام لنظرية الاحتمالية التي لا يمكن لها في الحقيقة أن تؤكد أو أن تنكر ما إذا كانت المتزامنات مجرد صدف أم لا. إن السبيل الوحيد لتفهم حقيقة المتزامنات هو بتقديم تفسير مقنع لهذه الظواهر الغامضة.

كما أن مما يدفع الباحثين إلى رفض الظواهر النادرة أو اللاتكرارية بشكل عام، بما فيها المتزامنات، هو ما يشير إليه يونغ بقوله «يهدف المنهج التجريبي في البحث إلى إيجاد حوادث منتظمة يمكن تكرارها. بالنتيجة، فإن الحوادث الفريدة أو النادرة تُطرح من الحسبان» (Jung, 1977a: 422).

3-1 قانون التَسلسُليَة

بالرغم من أن المتزامنات كانت قد أثارت اهتمام عدد من الكتاب الذين وردت في كتاباتهم إشارات وروايات لمتزامنات، فإن أول من تعمق في دراسة هذا الصنف من الحوادث بشكل جدي وتفصيلي هو عالم البايولوجياً النمساوي بول كاميرير (Paul Kammerer 1880-1926) وذلك في مطلع هذا القرن.

بدأ كاميرير منذ عشريناته بتوثيق حدوث المُتَسلسِلات Series، وهو التعبير الذي وضعه للإشارة إلى المتزامنات بسبب من نظرته الخاصة إلى هذه الظواهر والتي سنتعرف عليها لاحقاً. وظل مواظباً على توثيق حدوث هذه المتسلسلات إلى أن قام بنشر كتاب بهذا الخصوص عام 1919 تحت اسم Das Gesetz der Serie، والذي يعني باللغة الألمانية «قانون التَسلسُليّة». خلافاً لمتزامنات مثيرة مثل التي ذكرناها في القسم الأول، فقد تضمن الفصل الأول من كتاب كاميرير

مائة مُتَسلسِلة يمكن وصف معظمها بأنها حوادث تافهة. وكمثال على الحوادث التي سجلها كاميرير، تنص المُتَسلسِلة السابعة، والتي هي أفضل الحوادث التي جمعها، على ما يلي:

في الثامن عشر من أيلول (سبتمبر) 1916، أخذت زوجتي بقراءة مجلة Die Kunst دي كونْست، بينما كانت تنتظر دورها لرؤية الأخصائي البروفسور الدكتور جي. هـ. وقد أعجبتها بعض الصور التي نشرتها المجلة عن لوحات لرسام يدعى شفالباخ، وسجلت ملاحظة في عقلها لتتذكّر اسمه وذلك لرغبتها في رؤية اللوحات الأصلية. في تلك اللحظة ينفتح الباب ويأخذ موظف الاستقبال في المناداة على المرضى: هل السيدة شفالباخ هنا؟ انها مطلوبة على التلفون! (Kammerer, 1919: 25).

خصص كاميرير النصف الأول من كتابه لتصنيف المُتَسلسِلات ولم يتطرق فيه إلى تفسير هذه الظواهر الغريبة. فهنالك تصنيف للمُتَسلسِلات تحت عناوين مختلفة مثل: أرقام، كلمات، أسماء...الخ. يلي ذلك فصل أسماه كاميرير «شكل المُتَسلسِلات» morphology of series. هنا نجد كاميرير يصنف المُتَسلسِلات وفقاً لثلاث خصائص هي«الرتبة» order،«القوة» power،«المتغيرات» parameters. قصد كاميرير بمصطلح «رتبة» المُتَسلسِلة عدد الحوادث المتشابهة أو المتناظرة التي يتوالى حدوثها. فعلى سبيل المثال، فإن متزامنة اسم الرسام المذكور أعلاه هي مُتَسلسِلة من الرتبة الثانية لأن الاسم شفالباخ ظهر مرتين، بينما متزامنة حلوى الخوخ هي مُتَسلسِلة من الرتبة الثالثة. وتشير تسمية «قوة» المُتَسلسِلة إلى عدد الحوادث التي تحدث بتزامن، أي في نفس الوقت. ويقدم الكاتب البريطاني الهنغاري الاصل آرثر كويستلر (Arthur Koestler 1905-1983) مثالا على ذلك حادثة وقعت له حين كان يجمع مواد كتابه الذي وضعه عن حياة كاميرير. إذ تلقى في أحد الأيام رسالة من استراليا من ابنة كاميرير تتضمن معلومات عن علاقة والدها باحدى الفنانات النمساويات، وكان التاريخ الذي حملته الرسالة هو 1970/6/24. في نفس التاريخ كان كويستلر قد تلقى

رسالة من أحد علماء البايولوجيا الذين عاصروا كاميرير تتضمن نفس فحوى ما جاء في رسالة ابنة كاميرير عن تلك العلاقة! في مساء نفس ذلك اليوم، وبعد نصف ساعة من استلام كويستلر للرسالة الأولى، أعلن التلفزيون النمساوي نبأ وفاة تلك الفنانة! هذا مثال على مُتَسلسِلة من القوة الثالثة (Koestler، 1971: 138). اما «متغيرات» المُتَسلسِلة فهي الخصائص المشتركة بين حوادث المُتَسلسِلة الواحدة. كمثال من كتاب كاميرير على المقصود بـ «متغيرات» المُتَسلسِلة هنالك المُتَسلسِلة رقم عشرة التي تتعلق بجنديين لا يعرف واحدهما الآخر، أُدخلا في عام 1915 بشكل منفصل إلى المستشفى العسكري لمدينة كاتوفيتسه، في بوهيميا، لإصابتهما بذات الرئة. كان عُمُر كل منهما تسعة عشر عاماً، وكلاهما من مواليد مدينة سيلسيا. كما كان الجنديان متطوّعين في الخدمة العسكرية في نفس الفيلق وهو فيلق النقل. آخر فصول هذه التوافقات الغريبة هي أن كلا الجنديين كان اسمه فرانتس ريشتر! في هذه المُتَسلسِلة يمكن تمييز ستة متغيرات.

بعد ذلك يتناول كتاب كاميرير «تنظيم» systemization المُتَسلسِلات. حيث هنالك المُتَسلسِلات المتناظرة وتلك المتشابهة، والدورية والطَوْرية، وأخرى نقية وغيرها هجينة، وغير ذلك من التقسيمات التي أسرف كاميرير في الحديث عنها. لقد قضى كاميرير ساعات طوال يجمع خليطاً من الحوادث التافهة وعديمة الأهمية التي كان يسجلها وهو جالس على مصطبات في أماكن عامة أو خلال رحلته اليومية الطويلة بالترام بين البيت والمكتب. على سبيل المثال، اهتم كاميرير بملاحظة وتسجيل حوادث مثل عدد الناس الذين يسيرون في الشارع، وقام بتصنيفهم وفقاً للجنس، العُمُر، نوعية ملابسهم، ما يحملونه في أيديهم ...الخ. ثم كان يبدأ في دراسة جداول المعلومات باحثاً عن تجمعات، أي زيادة في عدد حدوث أحد المتغيرات خلال فترة ما. وطبعاً كان كاميرير يأخذ بنظر الاعتبار أن بعض هذه التجمعات لا تنتمي إلى صنف المُتَسلسِلات لأنها سببية، أي ناتجة عن أسباب معروفة، مثل زيادة عدد الناس في الشارع في وقت بداية الدوام أو في نهايته.

وأنهى كاميرير النصف الأول من كتابه بما يلي:

كنا لغاية الآن مهتمين بالتجليات الواقعية للمُتَسلسِلات التكرارية، من غير محاولة القيام بتفسيرها. لقد وجدنا أن تكرّر بيانات متناظرة أو متشابهة في مناطق متقاربة في المكان أو الزمان هو حقيقة تجريبية بسيطة يجب التسليم بها وعدم الاكتفاء بتفسيرها بأنها صدفة والا [في حالة تفسيرها بأنها صدفة][1] لجعل هذا من الصدفة تسود إلى الحد الذي يناقض مفهوم الصدفة نفسه! (Kammerer، 1919: 93).

في النصف الثاني من كتابه يشرح كاميرير نظريته في تفسير حدوث ما أسماه بالمُتَسلسِلات. والواقع أن اسم الكتاب الذي وضعه حول الموضوع يعبر عن جوهر الفكرة التي تبنّاها كاميرير. إذ أطلق كاميرير مصطلح «مُتَسلسِلة» على المتزامنة لأنه اعتقد بأن المُتَسلسِلة تنتج عن قانون اسماه «قانون التَسلسُليّة». حيث كتب كاميرير أن «المُتَسلسِلة تكشف عن نفسها على شكل تكرار recurrence، وفقاً لقانون معين، لنفس الأشياء والحوادث أو لأخرى شبيهة - تكرار، أو تجمع، زماني أو مكاني بحيث أن أعضاء السلسلة - قدر ما يمكن التأكد منه بواسطة التحليل الدقيق، ليسوا مرتبطين بنفس السبب الفعّال» (Kammerer، 1919: 36).

كما يتجلى مبدأ السببية causality في ظواهر الطبيعة بتداخلها مع بعضها البعض بعلاقات سبب - نتيجة، فقد اعتبر كاميرير قانون التَسلسُليّة مبدأً كونياً آخر يجعل الحوادث المتشابهة في الطبيعة تنحو نحو التجمع على شكل مُتَسلسِلات، وبالتالي فهو قانون يدفع بالحوادث في الطبيعة نحو التوحد. فكأن الحوادث التي تشترك في عنصر أو عناصر تشابه معين تُبدي نوعاً من الألفة نحو بعضها البعض فتنجذب نحو بعض زمانياً ومكانياً لتشكّل المُتَسلسِلات. وقانون

(1) كل ما هو موجود داخل أقواس مربعة ضمن اقتباس قد تمت إضافته لجعل معنى الاقتباس أكثر وضوحاً.

التَسلسُليّة عند كاميرير هو قوة تجاذب كونية يمكن مقارنتها بقوة الجاذبية التي هي في عقيدة المنظومة النظرية للفيزياء التقليدية قوة كونية تجعل كل كتلتين في الكون تجذبان بعضهما البعض بقوة تتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتيهما وعكسياً مع مربع المسافة بينهما. فكما أن الأجرام في الفضاء تقترب من بعض بحكم وقوعها تحت تأثير الجاذبية فإن الحوادث العشوائية التي يجمع بينها نمط أو تشابه معين تتقارب زمانياً ومكانياً لتشكّل التجمعات التي أطلَق عليها كاميرير تسمية المُتَسلسِلات. إلا أن الفرق بين الجاذبية وقانون التَسلسُليّة هو أن الأولى تؤثر على كل كتلة في الكون، بينما قانون التَسلسُليّة هو قانون انتقائي ينطبق على حوادث معينة دون غيرها، حيث يعمل هذا القانون على تجميع وتقريب الحوادث المتشابهة، بالشكل أو الرمز أو الوظيفة أو الجوهر، زمانياً ومكانياً. ويعترف كاميرير نفسه بأنه، وبسببٍ من كون قانون التَسلسُليّة قانوناً لا يتبع مبدأ السببية كما هو الحال مع قوانين الفيزياء الكلاسيكية، فإنه لا يدري كيف يعمل هذا القانون. إلا أنه مع ذلك يحاول أن يلقي عليه بعض الضوء وذلك بأن يشير إلى أن نزعة تقارب الحوادث المتشابهة والمتناظرة من بعضها البعض هو أمر معروف حتى في بعض الظواهر السببية مثل المغناطيسية والتجاذبية والألفة الكيميائية والتكيف البايولوجي وغيرها. وينهي كاميرير كتابه بالإشارة إلى اعتقاده بأن دراسة التَسلسُلية سيغير مصير الإنسان وذلك لأن هذا المبدأ «كلي الوجود ومستمر في الحياة، والطبيعة، والكون. إن قانون التَسلسُليّة هو الحبل السرّي الذي يربط الفكر، والإحساس، والعلم، والفن مع رحم الكون الذي أنجب كلاً منهم» (Kammerer، 1919: 456) . يمثل قانون التَسلسُليّة عند كاميرير أحد قوانين الكون الأساسية fundamental، أي قانون لا يمكن تحليله إلى قوانين أكثر أساسية منه أو تفسيره بدلالة شيء آخر.

لغرض تفهّم طبيعة الجديد الذي جاء به كاميرير في تفسيره للمُتَسلسِلات، فإن من المهم تذكّر الحقيقة التي سبقت الإشارة إليها والتي مفادها أن تصنيف أية مجموعة من الحوادث على أنها متزامنة لابد وأن يعني ضمنياً أو صراحة

أن هنالك قانوناً أو كائناً أو شيئاً ما هو المسؤول عن وقوع المتزامنة. لذلك كان الناس منذ القدم، وبغض النظر عن معتقداتهم وطبيعة أديانهم، ينظرون إلى المتزامنات على أنها ناتجة عن قوة ميتافيزيقية (Jung, 1977a: 483). أما طبيعة هذه القوة الميتافيزيقية فتعتمد على طبيعة اعتقادات الناس، فهي عند الموحدين الإله، وعند المشركين الآلهة، أو عند البعض الآخر كائن أو كائنات روحية أو قوة ما، خيِّرة أو شريرة. إذاً فالجديد الذي جاء به كاميرير لم يكن اكتشافه بأن هنالك مُسبِّباً للمُتَسلسِلات، فهذه نتيجة منطقية للنظرة التي تبناها إلى المتزامنات والتي تم شرحها أعلاه، ولكن الجديد هو ادعاؤه بأن هذا المُسبِّب هو قانون كوني أسماه قانون التَسلسُليّة. إن افتراض كاميرير لقانون مادي طبيعي تُفسَّر بواسطةٍ منه المتزامنات لم يتأتَّ بسببٍ من كونه عالم بايولوجيا فحسب، ولكن كان لنظرته الفلسفية المادية البحتة، وكذلك نزعته الإلحادية، أثر كبير في ذلك أيضاً.[1] ومن المفارقات الغريبة أن كاميرير كان قد رفض الإقرار بوجود أية ظاهرة من قبيل ما يُسمّى بالظواهر الباراسايكولوجية ناظراً إليها على أنها محض خرافات، بينما أقر كل الباحثين الذين اهتموا بالمتزامنات من بعده، جميعاً دون استثناء، بوجود هذه الظواهر الخارقة للعادة، بل وأن عدداً ليس بالقليل منهم نظر إلى هذه الظواهر على أنها أنواع من المتزامنات، وكما سنرى لاحقاً.

لم يُتبِع كاميرير كتابه الذي نشره في عام 1919 ولحين وفاته في عام 1926 أية كتابات أخرى عن موضوع المُتَسلسِلات، وربما يعود هذا إلى فشله في تطوير التفسير الذي أراد بوساطته أن يفسر هذه الظواهر الغامضة.

---

(1) كان كاميرير عضواً في الجمعية الماسونية أيضاً!

4-1 تمحيص قانون التَسَلْسُلِيَة

إن أهم مساهمات كاميرير في موضوع المتزامنات اهتمامه الجدي بهذه الظواهر الفريدة. إذ بالرغم من أن هنالك إشارات وأمثلة عن المتزامنات في كتابات عدد من الكتّاب الذين سبقوه إلا أنه لم تكن هنالك محاولات جدية لتطوير فهم معين عن طبيعة هذه الظواهر الغامضة والتعمق في دراستها أو تصنيفها كما فعل كاميرير، حيث كانت هذه الظواهر تذكر كحوادث غريبة لا أكثر. إن اهتمام كاميرير بالمتزامنات، وهو العالِم المعروف في البايولوجيا، كان له أثر مهم في إلقاء الضوء على هذه الظواهر التي هي من الظواهر الغريبة التي يتجنب العلم التقليدي دراستها. وحين سُئل الفيزيائي المعروف ألبرت اينشتاين (Albert Einstein 1879-1955) عن رأيه في كتاب كاميرير عن التَسلسُليّة وصفه بأنه «أصيل وليس بتافه على الإطلاق» (Przibram، 1926). وبالرغم من الطبيعة الحذرة لهذا التعليق، فانه بشكل عام تعليق ايجابي.

لقد جاء اهتمام كاميرير بالمُتَسلسِلات من اعتقاده بأنها صنف خاص من الظواهر التي لا يمكن غض النظر عنها باتهامها بأنها مجرد حوادث عشوائية. حيث وجدناه يشير في نهاية النصف الأول من كتابه إلى أن «تكرّر بيانات متناظرة أو متشابهة في مناطق متقاربة في المكان أو الزمان حقيقة تجريبية بسيطة يجب التسليم بها ولا يمكن تفسيرها على أنها صدفة» (Kammerer، 1919: 93). واعتقد كاميرير بأن ما توصل إليه من خلال أسلوب البحث التجريبي الذي اتبعه في جمع وتصنيف وجدولة المعلومات ودراستها كافٍ للبرهنة على ما أراد البرهنة عليه من أن هذه الظواهر لا يمكن وصفها بأنها صُدف عشوائية، مفترضاً بأن قانون التَسلسُلية يقف وراء حدوثها. ولكن يبدو أنه ليس هنالك أي باحث آخر يشارك كاميرير نظرته الإيجابية هذه لبحثه أو اعتقاده بقانون التَسلسُليّة!

لقد اجمع معظم الباحثين الذين درسوا كتابات كاميرير على انتقاد طبيعة الظواهر التي اهتم بها والسذاجة التي تجلّت في عدم أخذه بنظر الاعتبار إمكانية

أن يكون وقوع الحوادث التي اهتم بها هو نتيجة لصدفة لا بسبب قانون معين كالذي افترضه. فاذا كانت مُتَسلسِلة مثل مُتَسلسِلة الجنديين فيها تعقيد يجعل من تطبيق قوانين الاحتمالية عليها غير ممكن، فإن هذا لم يكن حال معظم المُتَسلسِلات التي ذكرها كاميرير في كتابه؛ على سبيل المثال، فإن المُتَسلسِلة رقم (2) في مجموعة كاميرير تنص على ما يلي:

2أ- في الرابع من تشرين الثاني (نوفمبر)، 1910، حضر زوج اختي، أي. دبليو.، حفلة موسيقية في صالة بوزيندورف (فيينا)؛ كان رقم مقعده (9) وكان رقم بطاقته الخاصة بحجرة ايداع الملابس (9) أيضاً.

2ب- في الخامس من تشرين الثاني (نوفمبر)، أي في اليوم التالي، ذهبنا نحن الاثنين إلى حفلة موسيقية للفيلهارمونيك اوركسترا في موسيكفيراينسال (في فيينا). كان مقعده رقم (21) (وكان قد اعطاه اياه أحد الزملاء، السيد راء.)، وكان رقم بطاقته لحجرة ايداع الملابس (21) أيضاً (Kammerer, 1919: 24).

إن المشكلة في مثل هذه الحادثة وفي الكثير من الحوادث العادية الأخرى التي اهتم كاميرير بدراستها، مثل تصنيف المارة في شارع معين وفقاً لأعمارهم وأجناسهم وغيرها من المتغيرات، هي صعوبة تمييز ما إذا كانت الحادثة المعنية صدفة أم متزامنة فعلاً. فقد انتقد الباحثون الخطأ الكبير الذي وقع فيه كاميرير حين لم يستطع أن يأخذ بنظر الاعتبار قوانين احتمالية الصدفة، مما أدى إلى فشله في الوصول إلى تقدير حقيقي لأهمية ما كان قد لاحظه وأخذ به على أنه الدليل على صحة قانون التَسلسُليّة الذي قام بافتراضه. فقد أشار كارل يونغ إلى أن الحوادث التي جمعها كاميرير «لا تحتوي على أي شيء سوى بيانات صدفية قانونها الوحيد هو قانون الاحتمالية؛ أي بعبارة أخرى، ليس هنالك أي سبب ظاهري لبحثه عن أي شيء آخر وراءها»، وأن قيام كاميرير بتمحيص إحصائي لبياناته كان سيطرح أسئلة لا تستطيع نظرية كاميرير تفسيرها (Jung, 1977a: 425). وكذلك أكد الكاتبان آلان كومبس ومارك هولاند (Combs & Holland,

1994: 7-8) على خطأ كاميرير في عدم أخذه قوانين الاحتمالية بنظر الاعتبار عند تحليله بياناته. أما الفيزيائي ديفيد بيت David Peat فيشير إلى أن إهمال كاميرير لدراسة الدلالات الإحصائية لملاحظاته باستخدام قوانين الاحتمالية للتأكد مما إذا كانت هي فعلاً ليست محض صدفة جعل بحثه غير معروف اليوم سوى على نطاق ضيق إضافة إلى أنه لم يثر اهتمام المجتمع العلمي به (Peat، 1988: 9).

ولتوضيح هذا الانتقاد الذي تعرض له كاميرير، لنعد إلى مثال قطعة النقد؛ هذا المثال الذي بإمكان أي شخص أن يتحقق منه. فاذا قمنا برمي قطعة نقود لعدد كبير من المرات فاننا سنجد في النهاية بأنها قد استقرت بعدد متساوٍ من الرميات على كلي الوجهين، وهو أمر يتفق مع ما تتوقعه قوانين الاحتمالية. إلا اننا خلال قيامنا بعملية الرمي لابد أن نلاحظ أحيانا تكرّر استقرار قطعة النقود على أحد الوجهين لثلاثٍ أو أربع، أو ربما حتى لعدد أكبر، من المرات قبل أن تعود إلى التناوب بين الوجهين أو للاستقرار على الوجه الآخر. أي قد تستقر قطعة النقود على نفس الوجه لعدد من الرميات المتتالية، إلا أن المحصلة النهائية للرميات لن تتغير وهي أن قطعة النقود ستستقر على كل من الوجهين بنفس العدد تقريباً. إن مثل هذا الانحراف الوقتي عن نمط التوزع المتساوي لا يعني أن هنالك قانوناً خاصاً يسبب تكرار استقرار قطعة النقد على الوجه المعين، وذلك ببساطة لأن هذا التكرار يختفي بعد قليل، ولأنه في حالات لاحقة سنجد أن تكرار استقرار قطعة النقود سيكون على وجهها الآخر. وبنفس هذا المقياس يمكن الاستنتاج بأن الزيادة التدريجية في عدد الذين يرتدون قميصاً أبيضاً في شارع ما لا يعني أن القمصان البيضاء أو لابسيها يجذب بعضهم بعضاً وفقاً لقانون تجاذبي يشمل كل حوادث الكون، كما اعتقد كاميريرا فالمراقبة لفترة أطول تبيّن بوضوح خطأ مثل هكذا استنتاج حيث يعود عدد الذين يرتدون القمصان البيضاء في ذلك الشارع إلى معدله الطبيعي، أي معدله الذي تصفه بشكل تقريبي القوانين الإحصائية للصدفة، كما ويمكن أن نجد أن قمصان ذات

لون آخر غير الأبيض هي التي سيزداد ظهورها في الشارع في وقت لاحق. وهذا هو ما قصده الكاتب آرثر كويستلر حين علق على نتائج كاميرير قائلاً: «لم يكن كاميرير ضليعاً في التطورات الأكثر تعقيداً [من نقاشه] لنظرية الاحتمالية. لذلك فانه لم يكن قادراً على تقديم جواب مقنع للحجة التقليدية للمُشكّك [في حقيقة وجود ما أسماه بقانون التَسلسُليّة] والتي تقول بأنه بعد وقت كافٍ فإن حتى مجاميع الحوادث التي هي أقل حظاً في الحدوث لابد وأن تحدث بمحض الصدفة» (Koestler, 1971: 139).

لقد كان لدى كاميرير اعتقاد بأن المتزامنات تمثل طائفةً خاصة من الظواهر التي لابد وأن هنالك تفسيراً خاصاً يتكفّل بتفسير ظهورها، إلا أن المنهج الذي اتَّبعه في دراسة هذه الظواهر لم يكن منهجاً علمياً. أهمل كاميرير خاصية من أهم الخصائص التي تُميّز المتزامنات وهي تلقائية الحدوث؛ هذه التلقائية التي تُلزِم الباحث بوجوب القيام بدراسة المتزامنات حين حدوثها. كما أنه قام بالخلط ما بين المتزامنات الحقيقية والحوادث التافهة التي انشغل بتوثيق حدوثها مثل صفات المارة في شارع معين. يبدو أن ما جعل كاميرير يقع في هكذا أخطاء قيامه بتفسير ما يحدث في هذه الظواهر وفقاً لقانون وهمي افترضه هكذا ومن دون أن يستند إلى أساسٍ تجريبي-اختباري راسخ. إن مما يدلل على أن معظم الحوادث التي درسها كاميرير ليست متزامنات حقيقية إمكانية فهمها وتَوقُّع حدوثها من خلال قوانين الاحتمالية بينما المتزامنات الحقيقية هي ظواهر تعجز قوانين الاحتمالية عن القيام بتفسيرها.

من أكبر الأخطاء التي وقع فيها كاميرير عدم قيامه بالنظر إلى المتزامنات الحقيقية، كالتي مر ذكر بعضٍ منها في القسم الأول من هذا الفصل، على أنها ليست مجرد تكرارٍ لحوادث متشابهة. فهذه الظواهر الغامضة تتضمن ما هو أهم من ذلك بكثير، إذ يبدو أن هنالك ذكاءً ومعنى يكمنان من ورائها. وبسببٍ من تجاهله للذكاء والمعنى الكامنين بالضرورة من وراء ظواهر التزامن الحقيقي هذه وتركيزه على تكرارية الحوادث في المتزامنة فانه لم يُميِّز بين المتزامنات

الحقيقية وبين حوادث تافهة وعادية مثل عدد حاملي المظلة في مكان ما! وهذا التعامي عن أهم صفات المتزامنات والتركيز على خاصية التكرارية فقط هو الذي جعله يفترض وجود ما أسماه بقانون التَسلسُليّة ويدعي بأن الكون هو كالمشكال kaleidoscope الذي «بالرغم من عمليات الخلط وإعادة الترتيب المستمرة، فانه يحرص على أن يقرّب الشبيه من شبيهه» (Kammerer، 1919: 165). إن الاستنتاج من مجرد القيام بمراقبة حركة الناس في الشارع بأن بعض الحوادث تنحو نحو التشكّل بأنماط تَسلسُليّة معينة وأن، على سبيل المثال، الزيادة التدريجية لعدد مَن يلبسون قميصاً ذا لون معين من المارة في شارع معين تشير إلى قانون شامل يجعل من «الشبيه ينجذب نحو شبيهه»، هو استنتاج تافه فعلاً. وكما أشار كويستلر، فإنه «يمكن البرهنة على أن النظرية [قانون التَسلسُليّة] هي خاطئة تقريباً في كل نقطة مهمة منها» (Koestler، 1971: 140). إن أهم ما يميز ظواهر التزامن هو أن الذكاء الذي يتخلل ترابط مفرداتها يخاطب ذكاءنا، فاذا أُهمل الذكاء الذي تتضمنه المتزامنة فلن يبقى فيها ما يميزها عن غيرها من الظواهر. لذلك كتب غراتان-غينيس منتقداً قانون التَسلسُليّة لكاميرير:

شخصياً، أنا لست متأكداً ما هو قانون التَسلسُلية لكاميرير. بعد اعطائه لتصنيف معقد ولكن غير موضّح للمُتَسلسِلات، فإنه [كاميرير] التجأ إلى فرضيات التقليد والتجاذب كتفسيرات، كما هي مستخدمة في العلوم، واشار إلى حدوث دورية في العديد من مجالات المعرفة. ثم ماذا؟ (Grattan-Guinness، 1983: 64).

كما أشار كارل يونغ إلى أن البيانات التي جمعها كاميرير ليست بأكثر من حوادث يمكن أن تحدث وفقاً لقوانين الصدفة، مؤكداً بأن حوادث الصدفة هي ليست لاسببية وإنما على العكس من ذلك هي حوادث سببية وأن كانت تتدخّل في حدوثها عدة أسباب لا سبب واحد (Jung، 1977a: 425). وانتقد كويستلر التناقض الذي وقع فيه كاميرير بإصراره على أن التَسلسُلية هي مبدأ لاسببي ومن ثم محاولته تفسيرها بتشبيهها بظواهر فيزيائية سببية مثل المغناطيسية

والجاذبية (Koestler، 1972: 97)، مؤكداً بأنه «استمر في العودة إلى تفسيرات سببية زائفة ليجعل مبدأ اللاسببية يعمل» (Koestler، 1972: 100). وإلى نفس هذا التناقض أشار باحثون آخرون كالفلكي مايكل شيليس الذي أشار إلى أن فكرة المبدأ أو القانون تتضمن بحد ذاتها نوعاً من الميكانيكية ولذلك فإنها بالتعريف سببية، وبالتالي فإن تعبيراً من قبيل قانون لاسببي أو مبدأ لاسببي هو تعبير غير ذي معنى (Shallis، 1982: 147). كما يعتقد شيليس بأن بعض التعبيرات الغامضة التي استخدمها كاميرير في حديثه عن اللاسببية تُشير إلى أنه لم يكن متأكداً تماماً من صحة المبدأ اللاسببي الذي طرحه (Shallis، 1982: 146).

لم يكن طرحه لقانون التَسلسُليّة ومبدأ اللاسببية الأمر الوحيد الذي خالف به كاميرير علماء عصره. إذ أنه كان أحد أبرز أنصار البايولوجيا اللاماركية Lamarckism ولذلك فانه كان على خلاف مع عدد كبير من معاصريه من علماء البايولوجيا من أتباع ما يعرف بالداروينية الجديدة new-Darwinism كغريغور منديل (Gregor Mendel 1822-1884) وفايزمان Weismann. وفقاً للبايولوجيا اللاماركية التي طرحها في عام 1809 عالم البايولوجيا الفرنسي جان بابتيست لامارك (Jean Baptiste Lamarck 1744-1829)، فإن الخصائص التي يكتسبها كائن حي معين يمكن أن تصبح وراثية وتنتقل بذلك إلى ذريته. لقد نجحت اللاماركية في تقديم تفسيرات مقبولة لحالات التكيف الوراثي في الحيوانات والنباتات. كمثال على ذلك الطبقة الجلدية السميكة التي على ركبتي الجمل. فوفقاً للاماركية فإن هذه الطبقة الجلدية كانت قد نشأت نتيجة احتكاك ركبة الجمل بالأرض حين يبرك، وأن كون الجمل يولد بهذه الطبقة الجلدية على ركبته ما هو إلا دليل على أن هذه الصفة التي اكتسبها أحد أفراد النوع أصبحت وراثية. إلا أن أتباع منديل لا يقبلون هذا التفسير ويرون بأنه إذا كانت الصفات المُكتسَبة المعينة مما يفضّله قانون الاختيار الطبيعي natural selection فإن الطفرات الوراثية العشوائية التي تُنتِج هذه الصفات

المكتسبة ستكون هي أيضاً مما يفضله قانون الاختيار الطبيعي، وبذلك تجعل هذه الطفرات الصفات المعينة وراثية. أي أن تفسير الداورينية الجديدة للمثال أعلاه هو أن صفة الركبة السميكة التي اكتسبها الجمل نتيجة بروكه قد وافقت قانون الاختيار الطبيعي وبالتالي فإن طفرة وراثية أيضاً توافق قانون الاختيار الطبيعي قد حدثت وجعلت من ظهور هذه الطبقة الجلدية على ركبتي الجمل صفة وراثية تنتقل إلى كل جمل.[1]

كانت لكاميرير نماذج من زواحف وبرمائيات يستخدمها في بحوثه في البايولوجيا، إلا أنه فقد مجموعته هذه في الحرب العالَمية الأولى، باستثناء أحد البرمائيات من ضفادع الطين (Alytes obstetricans) midwife toad الذي كان مكتوباً له أن يكون السبب في وفاة كاميرير. إذ يبدو أن شخصاً ما كان قد تلاعب بهذا الحيوان مما جعل أحد المستكشفين، والذي كان يبغي القيام بفحّص الحيوان للتحقق من نتائج كان قد أعلنها كاميرير من قبل، يقرر بأن التغيرات اللونية التي كان كاميرير قد زعم أنها ظهرت على الحيوان بصورة طبيعية قد نجمت في الحقيقة جرّاء حقن الحيوان بحبر هندي. كانت النتيجة الأوتوماتيكية لهذا الإعلان أن اشارت اصابع الاتهام بالتلاعب إلى كاميرير. في الثالث والعشرين من أيلول عام 1926، أي بعد حوالي شهر ونصف من نشر هذه الفضيحة التي هزت المجتمع العلمي في وقتها، وفي الوقت الذي كانت سمعته العلمية قد وصلت الحضيض، سلك كاميرير أحد الطرق الجبلية في النمسا وانتحر بأن اطلق رصاصة على رأسه. بعد وفاة كاميرير أصبحت بايولوجيا منديل هي المنحى البايولوجي السائد في الغرب. بالرغم من انتحاره فإن كاتب قصة حياته، آرثر كويستلر، يؤكد بأن كاميرير لم يكن له يد في التلاعب الذي تم اكتشافه وأنه كان ضحية لكيد أعداء له أرادوا أن يمرّغوا سمعته في الطين

---

(1) هذا التفسير البديل لكيفية تحول الصفات المكتسبة إلى صفات وراثية يُعرف أحيانا بـ «تأثير بالدوين» Baldwin effect، نسبة إلى أحد أتباع نظرية التطور والذي كان أول من طرحه.

.(Koestler, 1971)

ختاماً، من الضروري الإشارة إلى أنه على الرغم من أن ما قدمه كاميرير من تفسيرات للظواهر التَسلسُلية لا يمكن أن يعتبر ذا أهمية أو قيمة كبيرة من الناحيتين العلمية والعملية، فإن ما قام به من تسليط للضوء على هذه الظواهر التي طالما تجاهلها العلم والعلماء لا يمكن التقليل من شأنه. إلا أن هذه الظواهر كان مكتوباً لها أن تبقى بعيدة عن اهتمام العلماء لغاية مجيء أحد أشهر علماء التحليل النفسي وعلم النفس والطب النفسي، كارل يونغ، الذي أكّد إحدى أهم صفات المتزامنات، والتي أهملها كاميرير، ألا وهي المعنى.

الفصل الثاني

المتزامنات ومبدأ التَزامُنية

بالرغم من أن كاميرير كان أول من بحث في ظواهر المتزامنات بالتفصيل، فإن معالجته للموضوع احتوت على الكثير من العيوب. وبالتالي فإنه، وعلى الرغم من قيامه بتسليط الضوء على هذه الظواهر الغامضة، لم ينجح في إثارة اهتمام المجتمع العلمي بها. وكان من أكبر أخطاء كاميرير إهماله لعنصرَي «الذكاء» و «المعنى» في المتزامنات وتركيزه فقط على «تكرارية الحوادث». إلا أن الباحث الذي جذب الأنظار إلى أهمية المتزامنات هو طبيب النفس النمساوي كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung. وقبل التطرق إلى نظرة يونغ للمتزامنات، ولغرض فهم كيفية تطور أفكاره بهذا الخصوص، فإن من الضروري إعطاء نبذة قصيرة عن حياته.

2-1 كارل غوستاف يونغ

ولد يونغ في قرية كيسفيل Kesswil التي تقع على بحيرة كونستانس السويسرية في السادس والعشرين من تموز عام 1875. وكانت نشأته في عائلة دينية حيث كان والده كاهناً في الكنسية البروتستانتية السويسرية، وكان في نفس الوقت من المختصين بالدراسات الشرقية والكلاسيكية حيث كان قد درس اللغات الشرقية في جامعة غوتنغين وأعدَّ أطروحة عن النسخة العربية لكتاب «نشيد الإنشاد» من العهد القديم.[1] خلافاً لوالده الذي عاش قانعاً بالمعتقدات المسيحية

---

(1) أشار يونغ أكثر من مرة إلى ما كان قد سمعه من أن جده لأبيه كان حفيداً غير شرعي للشاعر والفيلسوف الألماني المعروف فولفغانغ غوته (1832-Wolfgang Goethe 1749). إلا أن راوية سيرة حياة يونغ وسكرتيرته، أنيليا يافي Aniela Jaffé، تشكك في دقة هذه الرواية. وترى أن سبب

بعيداً عن أي تشكيك فيما يمكن أن تحتويه من تناقضات، كان ليونغ منذ صغره الكثير من الأسئلة والشكوك بخصوص العديد من الأمور الدينية، وشيئاً فشيئاً كان تفكيره العميق يقوده إلى تبنّي آراء تخالف الآراء الكَنَسية السائدة. وأدت آراء يونغ ونقاشاته الحادة مع والده بالذات خلال الفترة 1892-1894 إلى حدوث نوع من القطيعة بين الإبن وأبيه.

وكان مما ساهم في نشأة يونغ نشأة خاصة أنه بقي حتى السنة التاسعة من عُمُره الطفل الوحيد في العائلة، إلا أن من المؤكد أن الأحلام والتخيلات التي ملأت حياته وكذلك الأمراض التي أُصيب بها كان لها أكبر الأثر في تشكيل شخصيته. في الواقع أن من يدرس حياة يونغ منذ صغره لا يستطيع أن يتخيل كيف كان يمكن لطفل عاش مثل هكذا طفولة أن لا ينتهي إلى الانشغال بدراسة النفس البشرية بهذا الاهتمام المتجلي في كتاباته السايكولوجية. إن أقل ما يمكن أن يُقال عن طفولته هي أنها طفولة تختلف عن الطفولة النمطية التي تعيشها النسبة الغالبة من الناس؛ فلقد ظلت الأحلام والخيالات الغريبة تطارده طيلة حياته وكما هو واضح من مذكراته الشخصية (Jung, 1963).

دخل يونغ المدرسة منذ أن كان في السادسة من عُمُره، وبدا منذ صغره متفوقاً فكرياً على الأطفال الذين هم بعُمُره. وكما هو متوقع من شخص له تركيبة عقلية خاصة مثل تلك التي كانت ليونغ والمتجسدة بحياة الأحلام والخيالات التي كان يعيشها، فقد وجد صعوبة كبيرة في دراسة الرياضيات التي هي منظومة معرفية منطقية أبعد ما تكون عن الذاتية. أكمل يونغ دراسته قبل الجامعية في عام 1895. وبسببٍ من اهتمامه بكل ما له علاقة بمصر القديمة وبابل، فقد كان طموحه أن يدرس علم الآثار. إلا أن الوضع المادي لعائلته كان أضعف من أن يسمح بإرساله إلى جامعة أبعد من جامعة بازل Basel التي دخلها عام 1895

تعلق يونغ وإصراره على هذه «الأسطورة» هو أن يونغ كان يرى فيها تفسيراً لإعجابه الخفي بشخصية الدكتور فاوست Faust التي كتب عنها غوته (Jung, 1963: 47).

والتي لم يكن فيها من يدرّس علم الآثار. وفي وسط حيرة بين اختيار فرع علمي أم إنساني، قرر يونغ دراسة الطب.

بعد حصوله على الدرجة الجامعية في الطب عام 1900 كان يونغ راغباً في أن يتخصص في الطب الباطني وذلك قبل أن يطّلع على كتابٍ لكرافت-ايبينغ Krafft-Ebing في الطب النفسي psychiatry عنوانه «كتاب تعليمي عن الطب النفسي» Lehrbuch der Psychiatrie جعله يغير رأيه ويقرر التخصص في الطب النفسي. أما سبب هذا التأثير الكبير الذي تركه الكتاب على يونغ فيعود إلى أمر يخص صلب تكوين يونغ نفسه وميوله الفكرية. إذ يشير كرافت-ايبينغ في كتابه إلى أن الطب النفسي هو في مرحلة أولية إلى درجة أن كل كتاب تعليمي حول الموضوع لم يكن أكثر من مجموعة فرضيات وآراء شخصية للكاتب. مما لاشك فيه أن هذه الذاتية في الطب النفسي كانت ولازالت من أبرز الانتقادات التي تُوجَّه إلى هذا العلم؛ إذ تُعتَبر الموضوعية حجر الأساس الذي تقوم عليه العلوم جميعاً. فموضوعية علم ما تعني وجود مفاهيم وأساليب بحث مُتَّفَق عليها في ذلك العلم وأن النتائج التي يحصل عليها باحث ما يمكن لآخر أن يحصل عليها إذا اتبع نفس أساليب البحث التي اتبعها الأول. وعلى العكس من العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والبايولوجيا، التي تتجلى فيها صفة الموضوعية في أبهى صورها، فإن الطب النفسي هو أبعد ما يكون عن امتلاك مثل هذه الصفة المهمة. وبالتالي فإن مناحي البحث المختلفة للباحثين في الطب النفسي غالباً ما تكون تجسيداً لميول شخصية وذاتية نحو أفكار معينة بالذات وليست نتيجة حقائق موضوعية كما يصف اخصائيو العلوم الطبيعية مفردات علومهم. وعلى العكس من رد الفعل السلبي الذي تتركه عادة صفة الذاتية على الباحثين، فإن هذه الصفة بالذات هي التي دفعت يونغ إلى اختيار دراسة الطب النفسي، الأمر الذي أثار استغراب أساتذته وزملائه. لقد كان يونغ منذ صغره مشغولاً بالتأمل في الأمور الدينية والفلسفية وهي مجالات فيها الكثير من الذاتية، حيث كانت ليونغ رغبة في إضفاء الموضوعية على مثل هذه القضايا التي تعتبر أساساً ذاتية.

والواقع أن منهج التحليل النفسي الذي جاء به يونغ فيما بعد كان فيه الكثير من محاولة التوفيق بين الذاتي والموضوعي وجمع الأضداد.

بعد حصوله على الدرجة الجامعية التي تؤهله لمارسة الطب عام 1900، عمل يونغ كطبيب مساعد في مستشفى بُورغ هيُلتسلي Burghlzli للأمراض العقلية في مدينة زيورخ. أثناء عمله في المستشفى، اهتم يونغ بدراسة حالات انفصام الشخصية «الشيزوفرينيا». في عام 1902 تمت ترقيته إلى مساعد طبيب أقدم، وخلال نفس هذه السنة قدّم رسالة تخصصه الجامعية إلى جامعة زيورخ والتي سمّاها «في علم نفس وعلم أمراض ما يُدعى بالظواهر الغيبية». لاشك أن موضوع الرسالة، كما يبيّنه عنوانُها، يشير إلى اهتمام يونغ بالظواهر الخارقة للعادة. لم يتخلَّ يونغ لاحقاً عن اهتمامه بهذه الظواهر، بل أن هذا الاهتمام بالظواهر الخارقة للعادة كان له دور أساسي في الاتجاه الذي تطورت فيه أفكار يونغ، حيث وضع نظرية نفسية تحاول تفسير هذه الظواهر وجميع الظواهر النفسية التقليدية التي هي مادة علم النفس (السايكولوجيا).

في عام 1905 أصبح يونغ طبيباً أقدم في المستشفى وكذلك محاضراً في جامعة زيورخ. بقي يونغ يعمل في مستشفى بُورغ هيُلتسلي لغاية عام 1909، حين استقال ليتفرغ لمارسة العلاج النفسي في عيادته الخاصة في بيته. إلا أنه احتفظ بمركزه كمحاضر في جامعة زيورخ لغاية استقالته في عام 1913. حاضر يونغ في جامعة زيورخ عن علم النفس المرَضي psychopathology وأُسُس التحليل النفسي الفرويدي Freudian psychoanalysis وعلم نفس الأقوام البدائية. أما لقب الأستاذية الفخري فقد منحه إياه معهدُ البوليتيكنيك الفيدرالي السويسري في عام 1935، وهو أيضاً منصب استقال منه عام 1942. في العام التالي منح عضوية فخرية في الأكاديمية السويسرية للعلوم وعُيِّن أستاذ علم النفس الطبي في جامعة بازل، وهو منصب استقال منه أيضاً في العام التالي لأسباب صحية. كما مُنح يونغ العديد من شهادات الدكتوراه الفخرية من جامعات مرموقة وعضوية جمعيات علمية رفيعة المستوى والكثير من الجوائز.

من المسائل المهمة التي كثيراً ما أثارت جدلاً بين دارسي حياة يونغ علاقته بأخصائي التحليل النفسي الشهير الآخر سيغموند فرويد (Sigmund Freud 1856-1939) ومدى تأثره بأفكار هذا الأخير الذي كان يكبره بتسعة عشر عاماً. عرف يونغ فرويد من خلال كتاباته سنين قبل أن يقابله شخصياً، كما انه كان قد قرأ كتاب فرويد الشهير «تفسير الأحلام» The Interpretation of Dreams عندما نُشر لأول مرة في عام 1900، رغم أنه لم يثر لديه اهتماماً استثنائياً في ذلك الوقت. إلا أنه عندما أعاد قراءته بعد ثلاثة اعوام جذب انتباهه تطبيق فرويد لمفهوم ميكانيكية الكبت repression mechanism على الأحلام، وهو أمر وجده يونغ على اتفاق مع ما كان قد لاحظه في تجاربه في موضوع تداعي الكلمة word association. بدأ يونغ بمراسلة فرويد في عام 1906 حين كان لايزال يعمل في مستشفى بُورغ هيُلتسلي، إلا أن الذي قاد إلى لقائهما الأول في فيينا في شباط عام 1907 قيام يونغ بإرسال نسخة من كتابه عن الشيزوفرينيا الذي ظهر في ذلك العام إلى فرويد، حيث قام فرويد بتوجيه الدعوة ليونغ لزيارته.

بالرغم من علاقة الصداقة المتينة التي ربطت بين يونغ وفرويد وما وجده الأول في بعض أفكار الأخير من تطابقٍ مع بعض أفكاره وما لمسه لديه من شجاعة نادرة في طرْح أفكارٍ غير تقليدية، فإن يونغ وجد أن الكثير من أفكاره كانت على النقيض من أفكار فرويد. فمع أن يونغ وافق فرويد على دور الكبت repression في الكثير من النشاطات والظواهر النفسية فإنه خالفه تماماً حول طبيعة محتويات هذا الكبت. فقد كان فرويد يصر على أن سبب الكبت هو صدمة جنسية sexual trauma بينما كان يونغ قد قابل الكثير من حالات العُصاب neurosis التي لم يكن للعامل الجنسي فيها غير دور ثانوي مقارنة بعوامل أخرى مثل مشكلة التكيف الاجتماعي والكبح من قبل ظروف حياتية مأساوية وغيرها (Jung، 1963: 145). إلا أن فرويد بقي يصر على أن رفض يونغ إرجاع جميع الأمراض النفسية إلى كبت جنسي إنما يعود إلى نقص في خبرة هذا الأخير.

وحتى الظواهر الروحية كان فرويد يفسرها على انها نتيجة كبت جنسي، وهو أمر ما كان ليوافق عليه يونغ الذي كان يعتبر مفردات الثقافة culture، التي هي مصدر هذه الظواهر الروحية، أصولاً قائمة بذاتها لا يمكن تصويرها على أنها نِتاج غريزةٍ جنسية مكبوتة. وكنتيجة طبيعية لاختلاف منطلقيهما، فإن مفهوم اللاوعي unconscious في النظرية النفسية اليونغية كان مختلفاً تماماً عنه عند نظيره الفرويدي. فيونغ لم يوافق فرويد على أن اللاوعي تسوقه دوافعٌ جنسية فقط، وإنما رأى فيه شيئاً أكبر وأهم من ذلك، إذ أنه كان يمثّل له مخزناً ومصدراً للكثير من الصور العقلية، وكما سيتبيّن لاحقاً. إن هذا الاختلاف بين نظرتي الرجلين كان اختلافا جوهرياً لأن محتويات اللاوعي كانت حجر الأساس في النظرية النفسية التي طرحها كلٌّ منهما.

إن إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين يونغ وفرويد، والتي لم تختف يوماً منذ أن التقياً، الاهتمام الشديد للأول بالظواهر الروحية والغيبية واعتقاده الراسخ بحقيقيتها وأهمية أخذها بنظر الاعتبار وضرورة عدم إهمالها عند دراسة أي من جوانب ومكونات النفس البشرية، وذلك خلافاً لفرويد الذي كان قد أسقط الظواهر الروحية من حساباته تماماً. حيث كان فرويد قد وصف الغيبيات occultism في لقائهما الأول بأنها «المد الأسود من الطين». وكانت إحدى الحوادث الغريبة التي تُبرِز من بين ما تُبرِزه عمق الخلاف بين يونغ وفرويد حول حقيقة الظواهر الروحية والغيبية وأهميتها قد وقعت في عام 1909 خلال زيارة قام بها يونغ للنمسا لمقابلة فرويد وذلك حين كانت علاقة الصداقة بينهما في أحسن أحوالها. أثناء لقائهما طلب يونغ من فرويد إبداء رأيه في ظاهرة الإدراك الحسي الفائق والظواهر الخارقة للعادة بشكل عام.[1] إلا أن هذا الأخير اعتبر،

(1) تُقسّم الظواهر الخارقة للعادة كما تُصنّفها الباراسايكولوجيا المعاصرة بشكل عام إلى قسمين رئيسيين هما «الإدراك الحسي الفائق» (Extrasensory Perception ESP) و«التحريك الخارق» (Psychokinesis PK). ويُقسّم الإدرك الحسي الفائق إلى ثلاثة أنواع ثانوية هي: «توارد

بسببٍ من «حكمه المُسبق المادي»، أسئلة يونغ هراءً غير ذي معنى. وهنا يروي يونغ ما حدث:

بينما كان فرويد يمضي في هذا الاتجاه [مفنداً حقيقة الإدراك الحسي الفائق والظواهر الخارقة للعادة عموماً]، تولّد لدي إحساس غريب. إذ شعرت وكأن حجابي الحاجز كان مصنوعاً من الحديد وأنه كان يسخن إلى درجة الاحمرار - كسرداب مُتّقِد. في تلك اللحظة حدث دوي شديد في خزانة الكتب، التي كانت قائمة بجوارنا مباشرة، حتى أن كلينا وثب في رعب، خوفاً من أن تقع الخزانة على رأسينا. قلت لفرويد: «ذلك مثال على ما يُدعى بظاهرة التحفيز الخارجي» [يُضمِّن يونغ قولَه هذا اعتقادُه بأن الحادثة هي نتيجة لنشاط اللاوعي لديه وذلك رداً على ادعاءات فرويد]. «دعك من هذا»، صاح فرويد، «هذا هراء مطبق».

«كلا هذا ليس بهراء»، أجبته. «انت مخطئ، سيادة البروفسور. ولكي أبرهن لك على صحة ما أقول فانني اتنبأ الآن بأنه خلال لحظة سيكون هنالك دوي شديد آخر!». كنت في غاية الثقة، وما أن نطقت بهذه الكلمات حتى صدر نفس صوت الانفجار من خزانة الكتب.

الأفكار» telepathy، و«الإدراك المُسبَق» Precognition، و«الاستشعار» Clairsentience. توارد الأفكار هو انتقال أفكار وصور عقلية بين كائنات حية من دون الاستعانة بأية حاسة من الحواس الخمس أو أية وسيلة من وسائل نقل المعلومات المعروفة؛ الإدراك المُسبق هو القدرة على معرفة أحداث مستقبلية قبل وقوعها؛ الاستشعار هو اكتساب معلومات عن حادثة بعيدة أو جسم بعيد من غير تدخل أية حاسة من الحواس أو أية وسيلة من وسائل نقل المعلومات المعروفة. أما التحريك الخارق فهو إحداث تأثير على جسم ما عن بُعد ومن دون استخدام وسيلة فيزيائية مُدرَكة كالجهد العضلي أو أي نشاط للجهاز الحركي في الجسم، أي تحريك الأجسام من دون لمسها بشكل مباشر بأحد أجزاء الجسم ولا بنقل التأثير إليها بشكل غير مباشر باستخدام أية وسيلة معروفة من وسائط نقل التأثير إلى الجسم كالآلات أو الهواء عن طريق النفخ أو غيرها (لشرح تفصيلي انظر حسين، 1995: 14-18).

حتى يومنا هذا لست أدري ما الذي اعطاني ذلك اليقين. ولكنني علمت من دون أي شك بأن صوت الدوي سيصدر ثانية. ولقد اكتفى فرويد بالتحديق في وجهي برعب. لا أدري ما الذي كان يدور بعقله، ولا الذي عنته نظرته هذه. على كل حال، أثارت هذه الحادثة في داخله عدم ثقة بي، وأصبح لدي شعور بأنني قمت بشيء ما ضده. لم أناقش هذه الحادثة معه بعد ذلك[1] (Jung, 1963: 152).

خلال فترة صداقته وتعاونه العلمي مع فرويد، كان يونغ قد اضطر إلى كتم الكثير من انتقاداته لأفكار الأول. والواقع أن يونغ أثناء وضعه لكتابه «علم نفس اللاوعي» The Psychology of the Unconscious، والذي تغيّر إسمه لاحقاً إلى «رموز التحويل» (Symbols of Transformation Jung, 1956)، قد أصبح على بيِّنة من أن بعض أفكاره تختلف عن أفكار فرويد إلى الحد الذي يمكن أن يتسبب نشره لها إلى فقدان صداقة هذا الأخير، الأمر الذي جعله يتوقف عن الكتابة لمدة شهرين. وفعلاً كانت نتيجة نشر يونغ للكتاب انقطاع العلاقة بينهما. لم تكن علاقة يونغ بفرويد منذ بدايتها خالية من الأزمات والتصدعات التي كان من بين أسبابها طلب هذا الأخير في أكثر من مناسبة من يونغ أن يجعل من النظرية الجنسية «عقيدة» dogma لا يحيد عنها إطلاقا، إضافة إلى اكتشاف يونغ بأن اهتمام فرويد الوحيد هو بشهرته وسمعته لا بدقة نظريته وصحتها! لقد كان لهذا الموقف الدوغمائي لفرويد أثر سلبي كبير على يونغ الذي اتّهم، في كتابه عن سيرة حياته، فرويد الذي كان يفاخر بنزعته اللادينية بأنه قام باستبدال

---

(1) بعد تلك الحادثة بوقت قصير، وبالتحديد في السادس عشر من نيسان 1909، قام فرويد بإرسال رسالة بشأنها إلى يونغ يعترف له فيها بأن «تعليقاتك والتجربة التي قمت بها تركت انطباعا قوياً علي». إلا أن فرويد مضى ليقول في رسالته بأن الأصوات منذ ذلك الوقت أخذت تصدر من خزانة الكتب من حين لآخر ومن دون أن تكون مرتبطة بأفكاره (أي أفكار فرويد)، وبالتالي فإن فرويد خَلُص إلى أنه يرفض مرة أخرى دلالات تلك الحادثة كما يفهمها يونغ (Jung, 1963: 333-334). إلا أن فرويد اضطر لاتخاذ رأي أكثر ايجابية حيال الظواهر الخارقة للعادة وذلك في السنين اللاحقة.

الإله الديني بإله جديد هو الجنس! كما لم تخلُ العلاقة بين يونغ وفرويد من عنصر سلبي آخر ترك أثراً سيئاً في نفس يونغ؛ ذلك أن تصرف فرويد معه كان يتصف بالكثير من التسلط. في عام 1913 وصلت العلاقة بين يونغ وفرويد إلى نهايتها المتوقعة حيث تحولت إلى قطيعة.

حدد يونغ ثلاث نقاط رئيسية يختلف بها مع فرويد، وطبعاً ينضوي تحت هذه الاختلافات الرئيسية الكثير من التفاصيل. أول هذه الاختلافات نظر فرويد إلى الإنسان من خلال نقاط ضعفه وعيوبه فقط. ويعطي يونغ مثلاً على ذلك فشل فرويد في تفهّم التجربة الدينية وكما هو واضح من كتاب هذا الأخير «مستقبلُ وهْم» (The Future of an Illusion Freud, 1962). فمن آراء فرويد المعروفةً نظرته إلى الدين على أنه «مرض عُصاب استحواذي جماعي» (Freud, 1966). أما يونغ فانه يقول عن نفسه «أنا افضّل أن أنظر إلى الإنسان على ضوء ما هو صحي وسليم فيه، وأن أحرر الإنسان المريض من ذلك النوع من السايكولوجيا الذي يلوّن كل صفحة كتبها فرويد» (Jung, 1961: 335). نقطة الخلاف الثانية أن فرويد جعل من الجنس القوة الدافعة الوحيدة في النفس، بينما يرى يونغ أن الغريزة الجنسية ليست سوى واحدة من الغرائز البايولوجية للإنسان، ويشير على سبيل المثال إلى التغير الكبير الذي يطرأ على الإنسان حين لا يستطيع أن يشبع حاجته من الطعام. ويخلص يونغ إلى أن الغريزة الجنسية هي واحدة من عوامل عديدة تشكّل ما يسميه بـ «الطاقة النفسية». اما مسألة الخلاف الثالثة فهي الأهمية الكبيرة التي يُعطيها يونغ للتجربة الروحية للإنسان والتي يلخصها قوله «تواجهنا نحن المعاصرون ضرورة إعادة اكتشاف حياة الروح؛ يجب أن نعيشها من جديد لأنفسنا» (Jung, 1961: 339)، على العكس من فرويد الذي أهمل الجانب الروحي في الإنسان، وهو أمر يُشبِّهه يونغ بالعمى.

إن اهتمام يونغ بظاهرة غريبة مثل المتزامنات هو أمر يتفق مع اهتمامه بالخوارق والغيبيات بشكل عام والتي اعتبرها هي الأخرى متزامنات، وذلك وفقاً لنظرته الخاصة عن معنى المتزامنة. بل أن رسالته الجامعية في الطب

التي عنوانها «في علم نفس وعلم أمراض ما يُدعى بالظواهر الغيبية» هي عبارة عن دراسة شاملة لحالة فتاة في الخامسة عشر والنصف من العُمُر كانت لها قابليات متميزة في مجال ما يسمى بالوساطة الروحية. كانت الفتاة من عائلة لجميع أفرادها قابليات غير مألوفة مثل مشاهدة رؤى. كان يونغ على معرفة شخصية بعائلة الفتاة مما مكّنه من مراقبة الفتاة عن قرب لمدة سنتين 1899-1900، حيث احتفظ بسجل يومي لتفاصيل ما يسمى بجلسات «تحضير الأرواح» séances التي قامت بها خلال تلك الفترة. خلال جلسات تحضير الأرواح هذه كانت الفتاة تصبح في حالة من السَّرنَمة[1] somnambulism وتقع تحت تأثير ما توهّمته «روح» جدها المتوفى.[2] خلال حالة التلبُّس بـ «روح» جدها كانت الفتاة تُظهِر قابليةً فائقة على تقليد أصوات وأسلوب كلام أقارب لها ومعارف من المتوفين، بما في ذلك كل الملامح الخاصة بأسلوب كلام كل منهم. كما أنها كانت تقلد بنجاح أناس لم يسبق لها وأن رأتهم أو سمعتهم وإنما فقط سمعت عنهم. ثم بدأت الفتاة أثناء نوبات التلبُّس هذه، مع تقليدها لأصوات تلك الشخصيات، بالقيام بحركات خاصة تُميِّز كلاً منهم، حتى أصبح ما تقوم به أثناء حالة التلبُّس نوعاً من التمثيل المنفرد الذي تقلد فيه شخصيات عدة بقابليات استثنائية. ثم تطورت الحالة عندها إلى الجلوس في أوضاع معينة، والنظر بعينين مُحدِّقتين، والتحدث بحماس كبير. خلال هذه الحالات كانت الفتاة لا تتكلم إلا اللغة الألمانية الفصحى بيُسرٍ وطَلاقة بينما في حالتها الطبيعية لم تكن تستطيع التكلم إلا باللهجة السويسرية للغة الألمانية. كانت الفتاة تصر على أن حالات التلبُّس التي تنتابها كان السبب فيها «أرواح» تأتي إليها فعلاً، إلا أن يونغ، كحال علماء النفس

(1) السَّرنَمة هي حالة السير في النوم. إلا أن الحالة المقصودة هنا هي ليست نوما طبيعياً وإنما نوع من غياب الوعي يجعل المرء في حالة شبيهة بالنوم إلا انه يتمكن خلالها من الحركة كأنه واع من دون أن يستيقظ من حالة «النوم» هذه.

(2) للاطلاع على حقيقة ما يحدث خلال ما يسمّى بجلسات تحضير الأرواح انظر (حسين، 1995: 224-228)، وانظر كذلك الفصل التالي في هذا الكتاب.

بشكل عام، كان يرى أنها مصابة بحالات نفسية مَرضية معينة (Jung, 1957: 17-20).

لم يكن اهتمام يونغ بالظواهر الخارقة للعادة كظواهر تحدث لآخرين، من مرضاه على سبيل المثال، وإنما جاء اهتمامه بها لأن حياته هو نفسه كانت حافلة من بدايتها إلى نهايتها بمثل هذه الظواهر الغامضة، وكما في حادثة خزانة الكتب التي سبقت الإشارة إليها. ففي سيرة يونغ الذاتية وفي كتبه الأخرى وصَف لعشراتٍ من الأحداث الخارقة للمألوف وقعت له، والتي كانت من بينها رؤى تنبؤية، بعضها خلال أحلام النوم والأخرى خلال حالة اليقظة. أحد أشهر الأمثلة على هذه الحوادث الحادثة التالية التي يرويها يونغ في سيرته الذاتية:

في تشرين الأول [عام 1913]، بينما كنت وحيداً في رحلة، استولت علي فجأة رؤيا قاهرة: شاهدت فيضاناً هائلاً يغطي كل الأراضي الشمالية والمنخفضة بين بحر الشمال والألب. عندما وصلت إلى سويسرا شاهدت أن الجبال ارتفعت أكثر فأكثر لتحمي بلدنا. أدركت بأن كارثة مخيفة كانت تتقدم. شاهدت الأمواج الصفراء الجبارة، والحطام العائم من بنايات الحضارات، والأجسام الغرقى لآلاف لا يمكن عدها. ثم تحول البحر كله إلى دم. استمرت هذه الرؤيا حوالي الساعة. أُصِبتُ بالحيرة والغثيان، وشعرت بالخجل من ضعفي.

مر أسبوعان؛ ثم حدثت الرؤيا ثانية، تحت نفس الظروف، بل وبحيوية أكثر من قبل، وكان التأكيد على الدم أكثر من ذي قبل. وقال صوت داخلي: «أنظر إليها جيداً؛ إنها كلها حقيقية وستحدث بهذا الشكل. إنك لا تستطيع أن تشكك بها». في ذلك الشتاء سألني شخص عن الذي أفكر به عن المنظورات السياسية للعالَم في المستقبل القريب. أجبته بأنني لم تكن لدي فكرة عن الموضوع، ولكني شاهدت أنهار دم.

سألت نفسي إن كانت هذه الرؤى قد أشارت إلى ثورة، إلا أنني لم أستطع حقاً أن أتصور أي شيء من هذا القبيل. ولذلك استنتجتُ أنها لابد وأن تتعلق بي

شخصياً، وتوصلت لحكم مفاده أنني مُهدَّد بالإصابة بالذُّهان psychosis.[1] إلا أن فكرة الحرب لم تخطر على بالي نهائياً حينها.

بعد ذلك بفترة قصيرة، في ربيع وبداية صيف عام 1914، شاهدتُ ثلاثَ مراتٍ حلماً مفاده بأنه وفي منتصف الصيف حلَّت موجة برد من القطب الشمالي حولت الأرض إلى ثلج. رأيت، على سبيل المثال، كل [منطقة] اللورين وقنواتها منجمدة والمنطقة بأكملها مهجورة من قبل البشر. كل الكائنات الحية الخضراء قتلها الصقيع. حدث هذا الحلم في نيسان وأيار، وللمرة الأخيرة في حزيران عام 1914.

في الحلم الثالث نزل ثانية برد مخيف من خارج الكون. هذا الحلم، مع ذلك، كان ذا نهاية غير متوقعة. انتصبت هناك شجرة مورقة، ولكن من غير ثمر (فكَّرتُ بأنها شجرة حياتي)، وكانت أوراقها قد تحولت بتأثيرات الصقيع إلى عنب حلو مليء بعصارات شافية. قطفت العنب وأعطيته إلى حشد كبير من الناس ينتظر..... في الأول من آب بدأت الحرب العالَمية (Jung, 1963: 169-170).

إلا أن اهتمام يونغ الجاد بالظواهر الخارقة للعادة والمألوف جلب له الكثير من الانتقاد والاستهزاء من الفرويديين وغيرهم من علماء النفس الذين ينكر واحدهم هذه الظواهر الغامضة مكتفياً بتفسيرها من خلال نظريات نفسية بحتة! فعلى سبيل المثال، نجد طبيب النفس أنتوني ستور الذي وضع أكثر من كتاب عن حياة يونغ ونظريته النفسية يقول: «من السهولة أن تفقد صبرك مع يونغ، كما يحدث لي في بعض الأحيان. بشكل أكثر تحديداً، إنني أجد صعوبة في التعاطف مع استغراقه الكامل في الغيبيات؛ مع نظراته إلى التَزامُنية، ومع الأشباح والأرواح الضوضائية التي بها امتلأت سيرته الذاتية» (Storr, 1990: 117).

(1) الذُّهان أو الهُواس هو اضطراب عقلي خطير يتمثّل في فقدان الصلة المألوفة بالواقع، ويُعاني المريض بسببه من جمهرة من الأوهام والهلوسات.

جذبت كتابات يونغ اهتمام عدد كبير من الباحثين في مختلف المجالات، ويمكن تقدير مدى ما قابلته كتاباته من اهتمام علمي من ملاحظة أن واحداً فقط من الكتب التي جردت المنشورات التي تناولت كتابات وحياة يونغ أشار إلى آلاف المراجع (Vincie & Rathbauer-Vincie، 1977)، فيما يوجد عدد كبير من المجلات والدوريات المتخصصة في ترويج أفكار يونغ مثل Journal of Analytical Psychology، Chiron، Spring، Quadrant وغيرها كثير. تميز يونغ بكثرة كتاباته حتى أن مجموعة أعماله الكاملة، التي لا تحتوي في الواقع جميع كتاباته، تشكّل ثمانية عشر مجلداً ضخماً، وقد استمر نشطاً في إجراء بحوثه إلى آخر أيام حياته، حيث أكمل آخر كتاباته قبل عشرة أيام من وفاته في السادس من حزيران عام 1961 على أثر مرض قصير لم يمهله طويلاً.

2-2 مبدأ التَزامُنية: تعريف أولي

يبدو أن كتاب كاميرير عن المُتَسلسِلات كان له أثره الكبير في إثارة اهتمام يونغ بالمتزامنات ونشره لبحثه الشهير عن هذا الموضوع. إلا أن يونغ ناقش في بحثه ظاهرة المتزامنات بعمق لم يسبقه إليه قبله أحد من الباحثين، بما فيهم بول كاميرير الذي وإن كان قد شخّص أهمية المتزامنات فإنه خلط بينها وبين حوادث لا تتميز سوى بصفة «التكرارية» والتي ليس لتكراريتها هذه أي معنى، ليقوم تحت تأثير خلطه هذا بطرح مبدأ التَسلسُليّة كتفسير لهذه الحوادث، وهو تفسير افتقر إلى الدقة والوضوح والإقناع ولا يبدو أن هناك من اقتنع به سواه. إن اهتمام يونغ بالمتزامنات هو أحد مظاهر اهتمامه بالظواهر الخارقة للعادة بشكل عام ويعكس اعتقاده بأهمية دراسة هذه الظواهر غير التقليدية.

بقي يونغ لمدة عشرين سنة يشير بشكل متناثر في كتاباته إلى نظرته إلى مشكلة المتزامنات قبل أن يبادر إلى الكتابة عنها بشكل تفصيلي ومباشر. لذلك يستهل بحثه عن هذا الموضوع بقوله: «بكتابتي لهذا البحث، فإنني أكون، إذا جاز التعبير، قد نفَّذتُ وعداً بقيت لسنوات عديدة افتقد الشجاعة لتنفيذه. بدت

لي صعوبات المشكلة وكيفية عرضها هائلة؛ والمسؤولية الفكرية هي أيضاً هائلة، والتي بدونها لا يمكن معالجة هذا الموضوع» (Jung، 1977a: 419). والسبب في هذا التردد هو أن المتزامنات بشكل عام ليست بالظواهر التي تسهل دراستها على الإطلاق، كما أن نظرته هو بالذات إلى هذه الظواهر ليست بالنظرة المألوفة التي يمكن أن تُتَقبَّل بسهولة. لذلك نجد يونغ يطلب من القارئ في مقدمة بحثه بأن يتزود بـ «تفتح ذهني وودّية» ليس فقط لأنه يتوقع من القارئ أن «يغوص في أماكن للخبرة البشرية مظلمة ومريبة ومحاطة بسياج من الحُكم المُسبَق»، ولكن أيضاً لأن «الصعوبات الفكرية هي كبيرة بالقدر الذي تحتمه معالجة وتوضيح موضوع بهذه الدرجة من التجريد abstraction ((Jung، 1977a: 419)». ثم يكمل يونغ مشيراً إلى أنه بمعالجته لموضوع المتزامنات فإنه لا يدَّعي تقديم وصف وتفسير كاملين لهذه المشكلة المعقدة وإنما يحدد طموحه بأن تكون الدراسة التي يقدمها هي «محاولة لطَرْق الموضوع بشكل يكشف عن بعض مظاهره وارتباطاته المتعددة، ويفتح مجالاً غامضاً جداً ذا أهمية عظيمة من الناحية الفلسفية» (Jung، 1977a: 420). إلا أن نغمة التواضع هذه سرعان ما تختفي من نص البحث حين يعالج يونغ العديد من المواضيع بثقة لا مبرر لها. إن الصعوبة التي وجدها يونغ في معالجة موضوع المتزامنات يمكن إدراكها من ملاحظة أنه وعلى الرغم من كونه كاتباً غزير الإنتاج فانه لم يخصص للمتزامنات غير بحث واحد فقط! لاشك أن سبب تخصيص يونغ لجزء محدود جداً من كتاباته للمتزامنات هو أنه لم يكن لديه الكثير ليقوله عن هذه الظواهر الغامضة للغاية، إذ يبدو أن يونغ وضع في البحث الذي كتبه كل ما أراد وتمكن من قوله عن هذا الموضوع.

استخدم يونغ مصطلح «المتوافقات في الحدوث» بشكل عام ليشمل به كل تجمعات الحوادث التي بينها عنصر تشابه؛ تلك التي يمكن أن تكون نتاج صدفة والتي ليست بصدفة، مشيراً إلى أن التوافق في الحدوث coincidence يجب أن يعتبر صدفة طالما لم يتجاوز حدود ما تسمح به نظرية الاحتمالية. فهو يعتبر مثلاً الحوادث المتوافقة في الحدوث التي جمعها كاميرير نتاجات عشوائية ولذلك يعلق

عليها قائلاً بأنها «لا تحتوي على أي شيء سوى بيانات صدفية قانونها الوحيد هو قانون الاحتمالية؛ أي بعبارة أخرى، ليس هنالك أي سبب ظاهري لبحثه عن أي شيء آخر وراءها» (Jung، 1977a: 425). ولذلك يعتبر يونغ هذه المتوافقات في الحدوث «غير ذات معنى» (meaningless Jung، 1977a: 426). أما النوع الثاني من المتوافقات في الحدوث فهي التي يشير إليها يونغ بأنها «ذات معنى» meaningful، والتي اعتبرها، خلافاً للظواهر التي اهتم بها كاميرير، فوق مستوى الاتهام بأنها قابلة للتفسير بواسطة قوانين احتمالية الصدفة. أما عن كيفية التوصل إلى أن وقوع عدد معين من الحوادث يجب أن يُعتبر «متوافقة في الحدوث ذات معنى» وليس توافقاً عشوائياً تفسره قوانين احتمالية الصدفة فيقول يونغ: «يمكن التفكير في المتوافقات في الحدوث ذات المعنى على أنها صدفة خالصة. ولكن كلما تضاعفت وكلما كان التقابل [بين الحوادث] أعظم وأكثر دقة، ضعفت احتماليتها وازدادت لامعقوليتها، إلى أن تصل حداً لا يمكن بعده اعتبارها صدفة خالصة ولكن، بسببٍ من عدم وجود تفسير سببي، يجب التفكير بها كترتيبات ذات معنى» (Jung، 1977a: 518-519).

في الحقيقة أن موقف يونغ هذا يتضمن خطأين جسيمين يمكن استنتاجهما مما تم توضيحه في الفصل الأول. أولاً: إن يونغ لم يدرك أن اعتبار أية مجموعة من الحوادث متوافقة في الحدوث يتضمن بالضرورة الإقرار بأنها «ذات معنى»، ولذلك فإن تعبير «متوافقة في الحدوث غير ذات معنى» هو نفسه تعبير فارغ من أي معنى، وأن مجموعة الحوادث التي لا يربط بينها معنى يجب أن لا يُشار إليها بتعبير «متوافقة في الحدوث» أساساً. ثانياً: إن كون «متوافقة في الحدوث» هي «ذات معنى» هو أمر لا يمكن أن يُستنتج من كون ظهورها غير قابل للتفسير بقانون الاحتمالية، إذ أن المتوافقات في الحدوث هي ظواهر لا يمكن تطبيق قانون الاحتمالية عليها أساساً. لذلك فإن كونها ذات معنى هو أمر يجب التوصل إليه باستخدام معايير مختلفة غير قانون الاحتمالية. إن كتابات يونغ عن المتوافقات في الحدوث فيها الكثير من الغموض والمغالطات المنطقية أيضاً، كحال كتاباته

بشكل عام، ولكن باستثناء هذين الانتقادين اللذين تتوجب الإشارة إليهما هنا، فاننا سنقتصر في هذا القسم على عرض فحوى أفكار يونغ فيما سنترك التطرق إلى تفاصيل الانتقادات التي ينبغي توجيهها إلى هذه الأفكار إلى فصل قادم.

كما فعل كاميرير من قبله بافتراضه وجود «قانون التَسلسُليّة» كتفسير لوقوع «المُتَسلسِلات»، فقد افترض يونغ بأن هنالك مبدأً يقف وراء حدوث «المتوافقات في الحدوث ذات المعنى» أسماه «مبدأ التَزامُنية» synchronicity. ولذلك فإنه أطلق على «المتوافقات في الحدوث ذات المعنى» تعبير «الظواهر التَزامُنية» synchronistic phenomena. بخلاف مصطلحَي «المُتَسلسِلات» و «التَسلسُليّة» اللذين وضعهما كاميرير واللذين لا يرد ذكرهما في الأدبيات إلا عند التطرق إلى كاميرير وأفكاره، فإن مصطلحي «الظواهر التَزامُنية» و «مبدأ التَزامُنية» أصبحا مصطلحين تقنيين يُستخدمان في الكتابات العلمية عن الموضوع، وهذا الأمر يعود إلى التأثير الذي تركته كتابات يونغ بشكل عام، حيث أن هنالك العديد من المصطلحات التي وضعها يونغ وجدت طريقها إلى قاموس علم النفس لتصبح بين مفرداته القياسية.

عرَّف يونغ مبدأ التَزامُنية بأنه «التوافق زمانياً [اي الوقوع في وقت واحد] لحادثتين أو أكثر غير مرتبطتين ببعض بعلاقة سببية ولهما نفس المعنى أو معنى متشابه». وفي تعريف أكثر تحديداً لطبيعة الحوادث التي تتكون منها الظاهرة التَزامُنية يعرِّف يونغ التَزامُنية بأنها «تزامن وقوع حالة نفسية معينة مع حادثة خارجية أو أكثر والتي تبدو متماثلة من ناحية المعنى meaningful parallels للحالة الذاتية الآنية- وفي حالات معينة بالعكس [اي تزامن وقوع واحدة أو مجموعة من الحوادث الخارجية مع حالة نفسية معينة]» (Jung, 1977a: 441). أي أن مبدأ التَزامُنية ليونغ يشترك مع قانون التَسلسُليّة لكاميرير في كون كل منهما يصف مجموعة من الحوادث التي تتضمن نسقاً أو نمطاً معيناً مشتركاً إلا أنها لا ترتبط ببعض بعلاقة سببية، أي ليست إحداها نتيجة للأخرى. إلا أن يونغ جعل مبدأ التَزامُنية يختلف عن مبدأ التَسلسُليّة لكاميرير بكون الحوادث

التي تشكّل المتزامنة تشترك باحتوائها على «نفس المعنى أو معنى متشابه»، ولهذا «المعنى» تعريف محدد في النظرية النفسية اليونغية ويرتبط بالحالة النفسية التي تتضمنها المتزامنة، وكما سيتبين في قسم لاحق من هذا الفصل. ولذلك فإن متزامنة يونغ تختلف عن مُتَسلسِلة كاميرير بكون الحوادث التي تتشكل منها يجب أن تتضمن تزامناً بين حالة نفسية وحادثة خارجية، حيث أن «المعنى» مرتبط بهذه الحالة النفسية. كما ويتضح من مقارنة تعريف مبدأ التَزامُنية وقانون التَسلسُلية أن حوادث المُتَسلسِلة تقع بشكل متتالٍ، أي تقع بعد بعض زمنياً، بينما تقع حوادث المتزامنة بشكل مُتَزامِن، أي تقع في نفس الوقت، وهو ما تشير إليه بوضوح التسمية التي أطلقها يونغ على هذه الظواهر: الظواهر التَزامُنية.

ولغرض جعل تعريف يونغ للمتزامنة (الظاهرة التَزامُنية) ومبدأ التَزامُنية واضحاً تماماً فإن من الأفضل وصف إحدى المتزامنات التي سردها يونغ والتي كانت وقعت له شخصياً. في يوم الجمعة الأول من نيسان (ابريل) من عام 1949 لاحظ يونغ وقوع الحوادث التالية له:

1- كان لديهم على طعام الغداء سمك؛

2- أشار أحد الحضور على مائدة الغداء إلى عادة جعل شخص ما «سمكة نيسان» April fish [1].

3- في نفس ذلك الصباح دوَّن يونغ ملاحظة عن عبارة باللاتينية تضمنت كلمة «سمكة».

4- في عصر نفس اليوم زارته في العيادة مريضة كان قد عالجها في السابق ولم يكن قد رآها لأشهر مضت، حيث أطلعته على مجموعة صور لسمك كانت قد رسمتها خلال الفترة التي كانت قد انقطعت عن زيارته فيها.

---

(1) هي نفسها العادة التي تعرف بـ «كذبة نيسان» أو «أحمق نيسان» والتي تُمارس في مختلف أنحاء العالَم في يوم الأول من نيسان.

5- في المساء أطلعه أحد الاشخاص على قطعة قماش طُرِّز عليها وحش بحري على شكل سمكة. أما في صباح اليوم التالي فقد قامت بزيارته مريضة قديمة له لم يكن قد رآها منذ سنين، وسردت له حلما رأت نفسها فيه واقفة على شاطئ بحيرة حيث رأت سمكة كبيرة سبحت نحوها حتى انتهت عند قدميها. وينهي يونغ سرده لمجموعة الحوادث الغريبة هذه بالإشارة إلى أنه خلال تلك الفترة كان منشغلاً بدراسة دلالات رمز السمكة على مر التاريخ! ومما يزيد في غرابة الأمر هو أنه عندما دوّن يونغ هذه المتزامنات وبضعة أسطر من التعليق عليها كان جالساً على شاطئ بحيرة، فلما انتهى من كتابة هذا التعليق القصير قام يتمشى إلى سور البحيرة، فما أن وصل إليه حتى وجد لدهشته سمكة ميتة طولها حوالي قدم، ولم يكن يبدو عليها أي أثر إصابة. علماً بأنه لم تكن هنالك سمكة في ذلك المكان مساء اليوم السابق! (Jung. 1977a: 426-427).

هذه المجموعة من الحوادث الغريبة تمثل متزامنات حسب تعريف يونغ لمبدأ التَزامُنية لانطباق شروط مبدأ التَزامُنية الخمس عليها وهي: أولاً: وقوعها بشكل مُتَزامِن، أي في وقت واحد أو متقارب؛ وثانياً: وجود عنصر تشابه أو معنى يربط بينها جميعها وهو رمز السمكة؛ وثالثاً: ارتباط هذا المعنى بحالة نفسية ليونغ لأنه كان في ذلك الوقت منكباً على دراسة تاريخية لدلالات رمز السمكة على مر العصور؛ رابعاً: تضمنت حالة نفسية، متمثلة بانشغال يونغ بدراسة رمز السمكة، وحوادث خارجية أو فيزيائية، كما في عثور يونغ على السمكة الميتة قرب سور البحيرة؛ خامساً، عدم وجود أية علاقة سببية تربط بين هذه الحوادث المكوِّنة لظاهرة التزامن هذه، حيث ليست أية حادثة منها السبب في وقوع حادثة أخرى من نفس المجموعة، على سبيل المثال فإن عثور يونغ على السمكة الميتة لم يحدث بسبب من حلم السمكة الذي كانت مريضته قد روته له.

إذاً فمبدأ التَزامُنية هو المبدأ المسؤول عن ظهور المتزامنات والتي عرّفها يونغ بأنها حوادث «متوافقة في الحدوث ذات معنى». وكما هو الحال مع قانون التَسلسُليّة لكاميرير، فإن مبدأ التَزامُنية، وفقاً ليونغ، يساوي مبدأ السببية في

أهميته ودوره حيثما كان فاعلاً، وكما هو الحال في المتزامنات. فكما أن القول بأن العلاقة بين الحادثتين (أ) و (ب) هي علاقة سببية يعني أن هنالك قانوناً يجعل من وقوع إحدى الحادثتين (أ) أو (ب) نتيجة لوقوع الحادثة الأخرى، فإن القول بأن العلاقة بين الحادثة النفسية (ج) والحادثة الفيزيائية (د) هي علاقة تَزامُنية هو قول له نفس القوة والوظيفة التفسيرية لمبدأ السببية، ويشير إلى ارتباط الحادثتين بنمط أو رمز له معنى متعلّق بالحالة النفسية (ج)، إلا أن هذا الارتباط قد نشأ عن مبدأ لاسببي هو مبدأ التَزامُنية. من الواضح أن مبدأ التَزامُنية يعاني من نفس التناقض الذي يعاني منه مبدأ التَسلسُليّة والذي أشار إليه مايكل شيليس والعديد من الفلاسفة وهو أن أي مبدأ أو قانون يتضمن بالضرورة شكلاً من الميكانيكية التي يعمل من خلالها، وبالتالي فإنه لابد وأن يكون سببياً (Braude، 1979: 221; Shallis، 1982: 146). إذ أن أية محاولة لتفسير دور مبدأ التَزامُنية في وقوع المتزامنة لا يمكن إلا أن يأتي بشكل سببي، وهذا أمر لا يحتاج ذكاء أو مهارة خاصة للتأكد منه.

من الواضح إذاً أن هنالك فرقاً بين مصطلح «التَزامُنية» synchronicity من جهة ومصطلح «الظاهرة التزامنية» synchronistic phenomenon من جهة أخرى. ففي فكر يونغ، يشير مصطلح التَزامُنية إلى «مبدأ» principle رابط بين حوادث معينة بينما يشير مصطلح «الظاهرة التزامنية» إلى مجموعة الحوادث التي يربط بينها هذا المبدأ. والواقع أن العنوان الذي اختاره يونغ لبحثه في هذا الموضوع يبيّن هذا الأمر بشكل واضح إذ جعل يونغ عنوان البحث هو «التَزامُنية: مبدأٌ رابطٌ لاسببي» Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. فالفرق إذا بين «مبدأ التَزامُنية» و «المتزامنة» أو «الظاهرة التَزامُنية» هو كالفرق، على سبيل المثال، بين «مبدأ السببية» و«الظاهرة السببية». فالظاهرة السببية هي مجموعة حوادث يرتبط بعضها ببعض بعلاقة «سببية» من خلال مبدأ السببية. لذلك، فإن من الخطأ، من وجهة النظر اليونغية، مثلاً استعمال مصطلح «تَزامُنية» بصيغة الجمع، أي «تزامنيات»

synchronicities، وهو خطأ وقع فيه فعلاً العديد من الباحثين الذين استخدموه في الاشارة إلى «المتزامنات أو الحوادث التَزامُنية» synchronistic events (أنظر على سبيل المثال ;Lindorff، 1995b: 578; Padfield. 1981 Wilson، 1991: 197-206; Zabriskie، 1995: 540). إلا أننا يجب أن نشير أيضاً إلى الحقيقة التي أشار إليها مايكل شيليس من أن استعمال يونغ نفسه لهذا المصطلح لم يكن متسقاً وبدا في كثير الأحيان وكأنه يستخدمه للإشارة إلى متزامنات وليس إلى مبدأ معين من جملة المباديء الكونية الفاعلة في هذا الوجود! (Shallis، 1982: 147).

يعترف يونغ بأن المتزامنات تدفع الإنسان الذي يلاحظها إلى الاعتقاد بأن قوة غيبية، سحرية، أو فوق طبيعية هي التي تقف وراء حدوثها، وهو ما سبق وأن بيناه في الفصل السابق حين أشرنا إلى أن المتزامنات توحي بأن حدوثها قد تم تدبيره بذكاء. والواقع أن يونغ نفسه يقر بأن توالي حوادث متزامنة السمكة ترك عليه «أثراً كبيراً»، إذ بدت هذه المتزامنة وكأنها ذات صفة «روحية أو مقدسة» numinous، وهي صفة تتضمن الإيحاء بأن هنالك مُسبِّباً خفياً دبّر أمر حدوث المتزامنة. ويشير يونغ أيضاً إلى أن الشعور بـ «روحانية numinosity سلسلة من الحوادث التصادفية يزداد بازدياد عدد حوادث هذه السلسلة» (Jung، 1977a: 426). ويؤكد يونغ بأنه «على المستوى البدائي، من الطبيعي أن لا تبدو التَزامُنية كفكرة قائمة بذاتها، وإنما كسببية «سحرية»» (Jung، 1977a: 501)، وأن «العقلية البدائية كانت دائما تفسر التَزامُنية على أنها سببية سحرية وإلى يومنا هذا» (Jung، 1977a: 483). ويقصد يونغ بـ «السببية السحرية» هنا وجود مُسبِّبات ذكية فوق طبيعية لا يفسّر وجودها العلمُ هي التي تسبِّب حدوث هذه الظواهر، كإله أو أرواح على سبيل المثال، أو حتى تدخّل طاقة بشرية خارقة للمألوف تتجاوز الطاقة التي يمكن أن يمتلكها الإنسان وفقاً للقوانين الطبيعية المألوفة. إلا أن يونغ لا يوافق على أي من مثل هذه التفسيرات لأنها تفسيرات سببية تفترض أن هنالك ذكاءً يخطط لإحداث حوادث المتزامنة وأن لهذا الذكاء

طاقةً هي التي تسبِّب تزامن حوادث المتزامنة، بينما يعتقد يونغ بأن المتزامنات هي نِتاج مبدأ التَزامُنية اللاسببي!

عند الحديث عن مفهوم اللاسببية لمبدأ التَزامُنية فإن من المهم تأكيد أن ما يقصده يونغ بوصف مجموعة من الحوادث بأنها لاسببية هو ليس كالقول بأن سبب توافقها في المعنى وحدوثها في أوقات أو أمكنة متقاربة هو سبب غير معروف، وإنما المقصود هو أن هذا التوافق في الحدوث ليس له سبب أساساً! هذه نقطة أساسية في مفهوم الرابطة اللاسببية بين حوادث المتزامنة الواحدة. إن يونغ على دراية بأن هذا الفهم يولّد تساؤلاً مَفاده كيف يمكن أن يكون المرء واثقاً من أن مجموعة ما من الحوادث التي وقعت في وقت أو مكان واحد هي حوادث مرتبطة من خلال مبدأ التَزامُنية اللاسببي إذا كان من المستحيل أن نحصي، بسبب صعوبات عملية، كل احتمالات كون هذه الحوادث مرتبطة ببعض بشكل سببي؟ أي أن السؤال هنا هو كيف يمكن أن نعرف بأن متزامنة معينة لا نجد سبباً لحدوثها هي فعلاً متزامنة لاسببية وأننا مهما بحثنا فاننا لن نجد سبباً لحدوثها؟! يرى يونغ بأن الرد على هذا الاعتراض هو كون «الحوادث اللاسببية يمكن توقعها بشكل أكثر يسراً حيثما يكشف التأمل [في الظواهر] أن الرابط السببي لا يمكن تصديقه» (Jung, 1977a: 424). وكمثال واقعي على ما يقول يشير يونغ إلى ظاهرة «تكرار الحالات» التي يعرفها الأطباء، ويقصد بذلك توالي مجيء مرضى يعانون من نفس المرض إلى الطبيب نفسه، حيث يمكن أن يتوالي مجيء ثلاثة مرضى بنفس المرض. إذ يرى يونغ أن أي سبب يُطرح لتفسير هذه الظاهرة الغريبة يُمكن وصفه بأنه صعب التصديق. ثم يشير يونغ إلى مثال افتراضي هو أنه إذا كان رقم بطاقة الباص الذي يستقله شخص هو نفس رقم بطاقة المسرح التي يبتاعها بعد نزوله من الباص وهو نفس الرقم الذي يسمعه كرقم تلفون في مكالمة هاتفية في نفس اليوم، فإن «وجود علاقة سببية بين هذه الحوادث يبدو لي بعيد الاحتمال جداً، بالرغم من أنه من الواضح أنه لابد من أن هنالك سببية لكل حادثة من هذه الحوادث» (Jung, 1977a: 424). أي أن

هنالك سبب لوقوع كل حادثة من مجموعة الحوادث التي تتشكّل منها المتزامنة إلا أن ارتباط هذه الحوادث سوية هو أمر لاسببي. فحصول راكب الباص على هذه البطاقة بالذات يعود إلى صعوده إلى الباص في ذلك الوقت بالذات، وهو أمر يمكن تتبع أسباب حدوثه. وهنا من المهم الانتباه إلى أن بطاقة الباص التي يقتنيها الراكب لابد أن تحمل رقماً ما طبعاً، إلا أن كون البطاقة تحمل هذا الرقم أم ذاك ليس أمراً ذا معنى أو ذا وجه غرابة إذا اخذنا هذه الحادثة لوحدها. كذلك هو الأمر مع بطاقة المسرح. كما أن الشيء نفسه ينطبق على سماع المرء لرقم هاتف ما يُتلى عليه أثناء مكالمة هاتفية. فكل هذه أمور اعتيادية حدوثُها طبيعي ولكل منها أسباب تقع وراء حدوثها بهذا الشكل بالذات. إلا أن ما ليس له سبب (ما ليس طبيعياً)، حسب رأي يونغ، هو وقوع هذه الحوادث في نفس اليوم أو خلال وقت قصير يفصل بينها.

إذاً يرى يونغ أن اللاسببية تكمن في صلب تكوين المتزامنة وليست نتيجة جهل الدارس للظاهرة بسبب أو أسباب حدوثها، حيث أنه يعتقد بأن أي سبب يُراد الاستعانة به لتفسير تزامن وقوع حوادث متزامنة ما هو بطبيعته «غير معقول» وأيضاً «لا يمكن تخيّله ولا التفكير به» inconceivable and unthinkable، وهذا هو الموقف الذي يتبناه بقوة ووضوح في صفحات بحثه عن التَزامُنية، والذي يكرره في فقرته ما قبل الأخيرة حيث يقول عن المتزامنات: «إن عدم إمكانية تفسيرها لا يعود إلى حقيقة كون السبب غير معروف، ولكن إلى حقيقة أن السبب لا يمكن التفكير به بمصطلحات عقلانية»! (Jung, 1977a: 519).

لاشك أن اللاسببية هي أكثر صفات مبدأ التَزامُنية ليونغ التي يستعصي على العقل أمر تقبُّلها. أحد أسباب ذلك، كما يعترف يونغ نفسه، هو أن عدد الحوادث السببية، أي التي يمكن تَتبُّع أسباب وقوعها، بغض النظر عن مدى صحة الأسباب التي يتم تحديدها، يتجاوز إلى حد كبير عدد الحوادث التي تبدو لاسببية، وبالتالي فإن «المُراقِب السطحي أو ذا الاحكام المُسبَقة يمكن أن يتجاهل بسهولة الظواهر اللاسببية والنادرة نسبياً» (Jung, 1977a: 424).

بالرغم من أن يونغ يقر بأن بول كاميرير كان قد سبقه في القول بأن المُتَسلسِلات لا ترتبط حوادثُها بعلاقة سببية فانه يعترض على أسلوب معالجة كاميرير للأمر مبيناً أن هذا الأخير قد ناقض نفسه بطرحه لفكرة «قانون التَسلسُليّة». إذ يرى يونغ أن أفكار كاميرير عن التَسلسُليّة، و«المحاكاة»، أي محاكاة الحوادث لبعضها، والتجاذب، نابعة من نظرة سببية للعالَم (Jung, 1977a: 425). لذلك اعتبر يونغ مبدأ التَزامُنية الذي وضعه مبدأً لاسببياً حقيقياً مُميِّزاً إيّاه عن قانون التَسلسُليّة لكاميرير والذي اعتبره قانوناً سببياً. ولذلك مَيَّز أيضاً بين المتزامنات التي اهتم بها وبين المُتَسلسِلات التي اهتم كاميرير بجمعها على أساسٍ من أن هذه الأخيرة يمكن تفسيرها وفقاً لقوانين الاحتمالية التي هي قوانين سببية.

أشار يونغ إلى أن أفضل أسلوب لتجنب النظر إلى مبدأ التزامنية بشكل سببي هو بالنظر إليه كحالة خاصة من «التنظيم اللاسببي» acausal orderedness الأكثر عمومية. ويقصد يونغ بمفهوم التنظيم اللاسببي هو الحالة التي توجد عليها بعض الظواهر الطبيعية، كالإشعاع النووي الطبيعي والمظهر الكمي للطاقة،[1] من غير أن يبدو أن هنالك سبباً لوجودها على هذا الشكل المعين بالذات (Franz, 1992: 213-214; Jung, 1977a: 516-517). وترى فون فرانتس أن تقدم العلوم الطبيعية قد جعل من الممكن فعلاً استخدام مفهوم التنظيم اللاسببي في وظيفة تفسيرية (Franz, 1992: 303-304).

3-2 المتزامنات واللاوعي الجمعي

إن لمفهوم التَزامُنية اليونغي صلة وثيقة بنظرية التحليل النفسي التي طرحها يونغ، وذلك لأن معنى وكيفية حدوث المتزامنة مرتبطان بأشهر المفاهيم التي قامت عليها النظريةُ النفسية اليونغية وهما مفهوما اللاوعي الجمعي والبُنى

---

(1) سنتطرق لهذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخامس.

الأولية archetypes. لقد أخذ هذان المفهومان قدرهما من الغموض الذي تحفل به كل كتابات يونغ، إلا أن هذا لا يحول دون إعطاء فكرة عنهما قبل التطرق إلى العلاقة بينهما وبين المتزامنات.

تتكون النفس البشرية psyche حسب رأي يونغ من ثلاث مستويات. أول هذه المستويات هو «الوعي» consciousness الذي يحتوي على كل الأفكار والصور والدوافع التي هي في متناول العقل والتي لدينا فكرة واضحة نوعاً ما عنها. المستوى الثاني هو «اللاوعي الشخصي» personal unconscious، ويتكون من: أولاً: كل تلك المحتويات التي أصبحت لاواعية إما لأنها فقدت شدَّتها وبالتالي نُسِيَت أو لسحب الوعي منها، أو ما يُعرف بالكبت، وثانياً: محتويات، بعضها انطباعات حواسية، لم تتمتع ابداً بشدة كافية لتصل الوعي إلا انها وجدت سبيلها بشكل ما إلى داخل النفس. أما مستوى النفس الثالث فهو ما أسماه يونغ بـ «اللاوعي الجمعي» collective unconscious، وهو مستوى نفسي ورثه الإنسان من أجداده وهو متشابه المحتويات عند كل البشر. إذاً فالفرق بين مستويي اللاوعي في النفس هو أن «اللاوعي الشخصي» تختلف محتوياته من فرد لآخر اعتماداً على حياة ذلك الشخص وخبراته وما مر به من حوادث وظروف، أما «اللاوعي الجمعي» فإنه مشترك بين كل البشر وإن محتوياته ليست لها علاقة بالتجارب الشخصية للإنسان وإنما هي موروثة لكل أفراد النوع (Jung، 1977c: 151-152). أما عن هذه المحتويات المشتركة الموروثة للاوعي الجمعي فيكتب يونغ:

إن اللاوعي الجمعي - هذا إذا كنا نستطيع أساسا أن نقول عنه شيئاً لغاية الآن - يبدو متكوناً من دوافع أسطورية أو صور بدائية، ولذلك فإن أساطير جميع الأمم هي مُفسِّراتُه الحقيقية. في الواقع، أن موضوع الأساطير بأكمله يمكن اعتباره نوعاً من الإسقاط projection للاوعي الجمعي. إننا نستطيع أن نرى هذا بأوضح شكل إذا نظرنا إلى التجمّعات النجمية السماوية، التي تم تنظيم أشكالها العشوائية في الأصل بواسطة إسقاط الصور [مثل تشبيه إحدى التجمّعات النجمية بالحَمَل وأخرى بالثور وهكذا]......تماما كما أن التجمّعات

تم إسقاطها على السماء، فإن أشكالاً شبيهة تم إسقاطها على أساطير وقصص كائنات من الجن أو شخوص تاريخية. (Jung, 1977c: 152-153).

أي أن يونغ يشير إلى أنه وإن كانت النجوم موجودة فعلاً في السماء فإن التجمعات النجمية ليس لها وجود حقيقي وأنها من وضع اللاوعي الجمعي، وإلى هذا اللاوعي الجمعي ينسب يونغ جميع الأساطير التي انتجتها عقولُ البشر. بسببٍ من هذه الطبيعة الخاصة لفعاليات اللاوعي الجمعي فإن يونغ يكمل قائلا «إننا نستطيع لذلك أن ندرس اللاوعي الجمعي بأسلوبين، أما بالأساطير أو بتحليل الفرد» (Jung, 1977c: 153).

يحتوي اللاوعي الجمعي على ما أسماه يونغ بـ «البُنى الأولية» archetypes. وهذه البُنى الأولية ليست أشياءً مادية ولا هي أفكاراً مغروسة في الإنسان قبل ولادته ولكنها «أشكال نمطية من السلوك التي ما أن تُصبح واعية حتى تَعرض نفسها طبيعياً كأفكار وصور، كأي شيء آخر يصبح أحد محتويات الوعي» (Jung, 1977b: 227). ثم يصف آثار البُنى الأولية فيقول «إن البُنى الأولية، على قدر ما نستطيع أن نلاحظها ونعيشها لحد الآن، لا تُظهِر نفسها إلا من خلال قدرتها على تنظيم صور وأفكار، وهذه هي دائماً عملية لاواعية لا يمكن تحسسها إلا بعد حدوثها» (Jung, 1977b: 231). إذاً فالبُنى الأولية غير قابلة لأن يتم تمثيلها irrepresentable ولا يمكننا أن نتلمس وجودها بشكل مباشر لأنها تقع في أقصى نهاية «الطيف النفسي»، ولأن العمليات التي تُظهِر من خلالها تأثيراتها هي عمليات لاواعية، أي أننا يمكننا أن نكشف عن وجود البُنى الأولية بشكل غير مباشر فقط وذلك من خلال تأثيراتها التي هي ما ينتج عنها من أفكار وصور عقلية. بسببٍ من الطبيعة الخاصة التي تتميز بها البُنى الأولية فقد أطلق عليها يونغ إسماً خاصاً هو السايكويد psychoid والذي يشير إلى ما يتجاوز كلاً من النفس والمادة.

لم يكن يونغ أول من طرح مفهوم اللاوعي الجمعي المُتوارَث والذي يشترك فيه كل الناس، حيث سبقه إلى ذلك عدد من الكُتّاب. كما لم يكن أول من أدخل

مفهوم البُنى الأولية، إذ يشير يونغ إلى أن أول من أدخل هذا المفهوم هو إفلاطون Plato، ومن ثم توارثه عنه بصيغ مختلفة فلاسفةُ أوروبا في القرون الوسطى بدءاً بسانت أوغسطين (St Augustine 354-430) الذي يذكر يونغ بأنه قد أخذ عنه هذا المفهوم (Jung، 1977g: 135-136). أما أول مرة استخدم فيها يونغ مصطلح البُنى الأولية فكان في بحث شارك فيه في مؤتمر في لندن عام 1919، حيث كان قبل ذلك يُشير إلى هذا المفهوم مستخدماً مصطلح «الصورة الأولية» (primordial image (Jung، 1977g: 133). وحتى فرويد نفسه افترض مفهوماً شبيهاً أطلق عليه مصطلح «البقايا القديمة» (archaic remnants (Freud، 1939: 127; Frey-Rohn، 1974: 126-132)، إلا أن مما لاشك فيه أن يونغ هو الذي أعطى مفهومَي اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية الأهمية التي احتلها كل منهما في علم النفس التقليدي.

لقد عزا يونغ لهذه البُنى الأولية تأثيراً كبيراً جداً على السلوك البشري بشكل عام ونسب إليها كل ما يعتقده أفكاراً مهمة ظهرت في تاريخ الإنسانية. ولذلك فهو يقول:

إن أقوى الأفكار في التاريخ ترجع كافةً إلى البُنى الأولية. وهذا القول صحيح بشكل خاص فيما يخص الأفكار الدينية، إلا أن الأفكار المركزية في العلم والفلسفة والأخلاق ليست استثناءً من هذه القاعدة. فبشكلها الحالي فإن هذه الأفكار ما هي إلا تنويعات لأفكار البُنى الأولية، تم خلقها [التنويعات] بتطبيق هذه الأفكار وتكييفها بشكل واعٍ مع الواقع وذلك لأن وظيفة الوعي هي ليست مجرد قيامه بإدراك وهضم العالَم الخارجي من خلال بوابة الحواس، ولكن أيضاً أن يقوم بترجمة العالَم الذي بداخلنا إلى واقع مرئي (Jung، 1977c: 158).

تطوَّرَ مفهوم اللاوعي الجمعي وبُناه الأولية عند يونغ نتيجة مقارنته بين ما يظهر من أفكار وصور وأحلام عند مرضاه النفسيين وبين ما قد اطّلع عليه من خلال قراءاته العامة للتاريخ والفلسفة، وبالذات قراءاته في أساطير الشعوب. فقد بدا له أن الكثير من الأحلام والهلوسات التي تظهر عند مرضاه لها معانٍ

ورموز شبيهة بما موجود في الأساطير والخرافات المنتشرة في مختلف أنحاء العالَم، وأن أساطير شعب من الشعوب لها ما يناظرها عند الشعوب الأخرى. ويبدو يونغ متأكداً من أن العديد من مرضاه العقليين والنفسيين ما كان يمكن أن يكونوا على علم بأن رموزاً معينة شاهدوها في أحلامهم وهلوساتهم لها مقابلات في قصص الأساطير التي يعود تاريخ بعضها لبضعة آلاف من السنين، ولذلك فانه يرى أن التشابهات الكثيرة الموجودة بين أساطير شعوب العالَم منذ القدم وكذلك التشابهات بين الأساطير الشعبية وبين الرموز التي تظهر في أحلام أفراد ليس لديهم سابق علم بمضمون تلك الأساطير هي أدلة على أن عقل الفرد البشري لا يُنتج الأساطير جرّاء نوعٍ من المحاكاة والنقل المباشر لما قد سمع أو قرأ وإنما يقوم بإنتاج هذه الأساطيرِ باستقلالية تامة عن أية تأثيرات خارجية، والعقل هنا لا يقوم بإنتاج هذه الأساطير من لاشيء وإنما يستنبطها من مصنع الأساطير الذي يمتلكه كل إنسان والذي أسماه يونغ باللاوعي الجمعي. ويقدم يونغ أمثلة على أفكار يعتقد أنها من نتاج البُنى الأولية كفكرة أو أسطورة «البطل» التي تظهر في الأساطير والموروثات الأدبية لمختلف الشعوب في العالَم (Jung، 1953a: 97-98). ولذلك فهو يعرّف البُنى الأولية في موقع آخر بأنها «نوع من الاستعداد لتكرار إنتاج نفس الأفكار الأسطورية أو أفكار أسطورية مُشابَهة» (Jung، 1953a: 68). ومن المهم هنا الإشارة إلى أن مفهوم يونغ عن الأساطير هو مفهوم واسع يشمل الأفكار الدينية أيضاً!

بالرغم من أن الكثير من محتويات اللاوعي الجمعي، أي البُنى الأولية، تبقى ثابتة ويمكن تتبع آثارها واضحةً جليةً في النتاجات الفكرية لأفراد النوع الإنساني على مر آلاف السنين، فإن يونغ يعتقد أيضاً بأن محتويات اللاوعي الجمعي يمكن أن تخضع لبعض التغييرات التي قد تستغرق قروناً عديدة لتكتمل وتنتج عنها تغييرات جذرية في نظرة الإنسان إلى العالَم وإلى نفسه. على سبيل المثال، فإن إحدى هذه التغييرات حسب رأي يونغ نتج عنها انهيار الصورة التقليدية للديانة المسيحية (Storr، 1986: 26).

لنعد الآن إلى ما يهمنا هنا وهو العلاقة بين المتزامنات واللاوعي وبُناه الأولية. يقول يونغ عن هذه العلاقة: «إن العدد الأكبر من الظواهر التَزامُنية التلقائية التي سَنحَت لي فرصة ملاحظتها وتحليلها يمكن البرهنة بسهولة على أن لها ارتباطاً مباشراً مع بُنية أولية معينة» (Jung, 1977a: 481). بإمكاننا أن نتبين في كلام يونغ هذا نوعاً من التراجع عما كان قد قاله قبل ذلك في بداية بحثه من أن «جميع» الحالات التي قابلها في خبرته الطويلة لها هذه الخاصية (Jung, 1977a: 440). ولتوضيح هذه النقطة المركزية في مفهوم التَزامُنية عند يونغ نوردِ فيما يلي إحدى المتزامنات التي يرويها والتي غدت مثالاً تقليدياً لا يغفل عن الإشارة إليه أي دارسٍ للنظرة اليونغية للمتزامنات:

في مرحلة حرجة من علاجها، شاهدت امرأة شابة كنت أعالجها حلماً قُدِّم لها فيه خُنفساء ذهبية. بينما كانت المريضة تقص عليَّ حلمها [في العيادة] جلستُ بحيث كان ظهري باتجاه الشباك المغلق. فجأة، سمعتُ ضوضاءً خلفي كطَرْقٍ خفيف. فاستدرتُ وشاهدتُ حشرة طائرة تضرب على جانب الشباك من الخارج. فتحتُ الشباك وأمسكت الحشرة في الهواء حين دَخلَت. كانت أقرب شبيه إلى خنفساء ذهبية يمكن للمرء أن يجده في مناطق ذات خطوط عرض مثل مناطقنا، كانت خنفساء من النوع الشائع «جُعَل الوَرد»، والتي خلافا لعادتها، كان واضحاً انها شعرت بحافز لتدخل غرفة مظلمة[1] في تلك اللحظة بالذات. يجب أن أعترف بأنه لم يكن قد حدث لي شيء مثل هذا قبل ذلك وحتى هذه اللحظة، وأن حلم المريضة بقي فريداً في تجربتي (Jung, 1977a: 438).

من الواضح أن يونغ يعتبر هذه الحادثة متزامنة، وذلك لتزامن مجيء الخنفساء مع رواية المريضة لحلمها عن خنفساء. فهنالك حادثة رواية الحلم الذي يمثل «حالة نفسية خاصة»، ثم هنالك «حادثة خارجية» يتوافق حدوثها مع

---

(1) يتحاور الأطباء النفسيون مع مرضاهم في بعض الأحيان في غرفة مظلمة أو شبه مظلمة لجعل المريض يشعر باسترخاء وراحة نفسية أكبر.

الحالة النفسية وهي مجيء تلك الحشرة التي تشبه الخنفساء. يصف يونغ الوقت الذي شاهدت فيه المريضة الحلم بأنه كان يمثل «مرحلة حرجة» في علاجها لأنها كانت قد استشارت قبله طبيبين فشلاً في علاجها، وكان هو الآخر قد فشل لغاية ذلك الوقت في إحراز أي نجاح في علاجها. وحسب رأي يونغ فإن فشل العلاج لغاية ذلك الوقت كان بسبب النظرة الديكارتية[1] Cartisian للواقع؛ هذه النظرة التي اعتادت «شخصيتها الذكرية»[2] على رؤية الواقع من خلالها والتي لم تكن تتقبل أية محاولة لتغييرها. فقد كان تغير هذه النظرة الديكارتية إلى الواقع التي تفصل بين ما هو نفسي وما هو فيزيائي ضروري لنجاح علاجها. ولذلك، حسب رأي يونغ أيضاً، فإن المريضة كانت بحاجة لحادثة «فوق طبيعية» لكي تؤثر فيها بالشكل الذي يجعلها تغير من نظرتها هذه، وهو ما حدث عندما شهدت وقوع المتزامنة بمجيء الخنفساء. إذ هزت هذه الحادثة نظرتها الديكارتية إلى الواقع وحينئذ فقط بدأت تستجيب للعلاج وبدأت حالتها النفسية بالتحسن. أما الرمز الذي يُشير إلى كون الحادثة ذات أساس ذي صلة بالبُنى الأولية فهو الخنفساء. إذ يبيّن يونغ أن الخنفساء هي من الرموز التقليدية لعملية «الولادة من جديد» rebirth، ويستشهد بمثال من «كتاب الموتى» المصري عن ميثولوجيا إله الشمس الميت الذي يتحول في المحطة العاشرة إلى خنفساء قبل أن يصعد في المحطة الثانية عشر المركب الذي يأخذه وقد وُلد من جديد إلى سماء الصبح.

لقد كانت حالة المريضة النفسية قد وصلت إلى حد تعذَّرَ معه تحقيق أي نجاح في العلاج. ويرى يونغ أن في مثل هذه الحالات كثيراً ما تظهر «أحلام مؤسسة على البُنى الأولية» تشير إلى اتجاه يتحقّق باتّخاذه تقدّم العلاج. في حالة المريضة المذكورة كان مجرد حدوث المتزامنة وانهيار نظرتها الشخصية إلى الواقع هو المخرج من حالة فشل العلاج. بهذا يعلل يونغ سبب حدوث المتزامنة

---

(1) النظرة الديكارتية للواقع: هي النظرة التي تراه واقعاً لا علاقة لما هو ذاتي بما هو موضوعي فيه.

(2) الـ «الشخصية الذكرية» animus في السايكولوجيا اليونغية: هي الجانب الذكري من نفس الأنثى.

أعلاه. ولكن بعيداً عن هذه التفسيرات الافتراضية لسبب حدوث المتزامنة، يبقى السؤال الأهم والأعقد هو: كيف حدثت هذه المتزامنة؟ أي كيف تزامن حدوث الحلم وسرْده مع وصول الخنفساء إلى نفس المكان؟ وهنا يقدم يونغ تفسيره الذي لا يقصره على حادثة حلم الخنفساء وإنما قام بصياغته بشكل يجعل منه شاملاً لجميع المتزامنات، وبالنتيجة لجميع القابليات الإنسانية الخارقة للعادة والتي اعتبرها نوعاً من المتزامنات، وكما سنرى في قسم قادم من هذا الفصل.

كما سبق ذكره، فإن يونغ يعتقد بأن تفسير المتزامنة يتكفّل مبدأ التَزامُنية اللاسببي بالقيام به، ولذلك فإنه لا يعتقد بأن هنالك علاقة سبب-نتيجة بين الحوادث التي تشكّل المتزامنة. ففي متزامنة الخنفساء مثلاً من غير الممكن أن تكون الحالة النفسية في هذه المتزامنة، أي حادثة رواية الحلم، قد تسببت في وقوع الحادثة الخارجية، أي حادثة مجيء الحشرة. وهنا يتوصل يونغ إلى أن تفسير المتزامنات يتطلب افتراض وجود نوع من «المعرفة المسبقة» a priori knowledge في اللاوعي، ووجود هذه المعرفة المسبقة هو نفسه وجود لاسببي. ففي حالة متزامنة الخنفساء يعتقد يونغ بأن لاوعي المريضة احتوى على صورة عن الحالة التي كانت ستحدث في اليوم التالي لمشاهدتها الحلم، أي قيامها بسرْد الحلم وظهور الخنفساء، وأن حلم الخنفساء كان «تمثيلاً واعياً ناشئاً من صورة لاواعية موجودة مُسبَقاً عن الحادثة التي كانت ستقع في اليوم التالي، أي رواية الحلم وظهور الخنفساء» (Jung, 1977a: 447). ولكن ما هو مصدر هذه «المعرفة المُسبقة»؟

تقوم السببية، وفقاً ليونغ، على موضوعية مفهومَي الزمان والمسافة أو المكان،[1] إذ أنه يرى أن تجارب الظواهر الخارقة للعادة والمتزامنات بشكل عام

(1) في اللغة الإنكليزية وفي سياقات هذا الموضوع يتم عادة استخدام كلمة space وكلمة distance بشكل متبادل، لذلك فإن تعبيري «المكان» و «المسافة» سيُستعملان للدلالة على نفس المعنى المشترك الذي يحمله المصطلحان الإنكليزيان أعلاه.

تقوم على «نسبية نفسية» لمفهومي المسافة والزمان،[1] ولذلك فإنه يرى أن هذه الظواهر لا يمكن أن تكون ظواهراً سببية. إن المكان والزمان لا يتمتعان بصفة الإطلاق إلا للوعي الذي يحتاجهما لوصف سلوك الأجسام المتحركة، بينما تبيّن ظواهر اللاوعي، كالمتزامنات، أن الزمان والمكان مفهومان نسبيان وليسا مطلقَين وأن وجودهما يتلاشى تماماً في بعض الظواهر. وتقع البُنى الأولية، بحكم كونها من محتويات اللاوعي، خارج حدود الزمان والمكان. ومن خلال هذه «النسبية النفسية» للزمان والمكان يمكن تفهّم احتواء اللاوعي على «المعرفة المسبقة» ذات الوجود اللاسببي. فلو كان الزمان للاوعي مفهوماً مُطلقاً يتقدم بانتظام كما هو حاله للوعي، وهي طبعاً النظرة التقليدية لمفهوم الزمان، فلن يكون هنالك معنى للقول بوجود معرفة مسبقة في الحاضر عن حوادث مستقبلية لم تحدث بعد، وهي فرضية يعتقد يونغ أنه لابد من الأخذ بها لتفسير الكثير من الظواهر! فهنالك عتبة threshold بين الوعي الذي يقوم عمله على أساس من موضوعية زمانية ومكانية واللاوعي الذي يقوم عمله على أساس من نسبية زمانية ومكانية، وتَنتُج المتزامنات عندما يكون لاوعي الشخص في حالة نشاط ولذلك فإنها ظواهر تتجاوز حدود المكان والزمان، فاذا اجتازت محتويات النفس العتبة التي تفصل بين اللاوعي والوعي وانتقلت إلى الوعي فإن المتزامنة تتوقف ويستعيد الزمان والمسافة مفهومَيهما التقليديين المطلقَين (Jung, 1977b: 231-232).

يستخدم يونغ عادة مصطلح «المعرفة المُطلقة» absolute knowledge للإشارة إلى هذه المعرفة المُسبقة الموجودة في اللاوعي وذلك لأنها، حسب ما تقول مساعدته ماري-لويز فون فرانتس Marie-Louise von Franz، «تلك المعرفة أو القدرة على المعرفة التي ليست بمعتمدة على الإدراكات الحواسية والمعالجات الدماغية لها» (Franz, 1992: 212). إن «المعرفة المُطلقة» هي معرفة يولد بها الإنسان لأن اللاوعي الجمعي يحتوي على «صور كل الخلق»

(1) انظر القسم الخاص بالباراسايكولوجيا في هذا الفصل.

(Jung, 1977a: 494)، أي صور كل ما حدث وسيحدث في الخلق، وهذه الصور هي «المعرفة المُطلقة»!

كما بيَّنا، فإن مبدأ التَزامُنية اليونغي يشير إلى توافق حدوث حالة نفسية مع حادثة موضوعية خارجية، بينهما معنى مشترك، ولكن من دون وجود أية علاقة سببية بينهما. أما دور اللاوعي في المتزامنة فتوضِّحه إشارته في أحد المواضع من بحثه إلى أن المتزامنة «تتكون من عاملين: أ - صورة لاواعية تأتي إلى الوعي إما بشكل مباشر (أي كما هي) أو بشكل غير مباشر (مُشكَّلة كرمز أو مُوحاة) على شكل حلم، فكرة، أو هاجس داخلي. ب - حالة موضوعية تتزامن مع هذا المضمون» (Jung, 1977a: 447). لذلك فإن مبدأ التَزامُنية يمثل الترابط من خلال معنى مشترك بين الحوادث النفسية والحوادث الفيزيائية والطبيعية. إن مبدأ التَزامُنية عند يونغ هو، مثل قانون التَسلسُليّة لكاميرير، مبدأ أساسي أو أولي fundamental، أي لا يمكن إرجاعه إلى ما هو أكثر أساسية منه، كما أن مبدأ السببية أساسي. والفرق الرئيسي بين الإثنين هو في مجال سيادة كل منهما، إذ يعتقد يونغ أن مبدأ السببية يسود في العالَم الخارجي، العالَم الكبير، بينما مجال عمل مبدأ التَزامُنية اللاسببي هو الحالات النفسية، أي ظواهر اللاوعي!

على الرغم من أن يونغ يصرّح بأن «العدد الأكبر من الظواهر التَزامُنية التلقائية التي سَنحَت لي فرصة ملاحظتها وتحليلها يمكن البرهنة بسهولة على أن لها ارتباطاً مباشراً مع بُنية أولية معينة» (Jung, 1977a: 481)، فإنه يُحذِّر من الاستنتاج من مجرد هذه الملاحظة بأن البُنى الأولية هي أسباب حدوث المتزامنات قائلاً: «حالما يُدرِك المُراقِب الخلفية ذات الصلة بالبُنية الأولية [للمتزامنة] فإنه ينجذب نحو إرجاع الذوبان المُتبادل للعمليات النفسية والفيزيائية المستقلة [عن بعض] إلى تأثير (سببي) للبُنية الأولية، وبهذا ينجذب نحو إغفال حقيقة مفادها أنها مجرد [حوادث] عَرَضية» (Jung, 1977a: 516). وتؤكد مساعِدة يونغ ماري-لويز فون فرانتس هذه النقطة مشيرة إلى أن «نسبة

انتظام الحوادث التَزامُنية إلى لاوعي المُراقِب [للحوادث] لن يكون سوى نكوص إلى أسلوب التفكير السحري البدائي» (Franz، 1992: 231). وأن «الترتيب ذا الصلة بالبُنى الأولية «يظهر» أو يصبح «مرئياً» في الظاهرة التَزامُنية؛ [إلا] أنه لا يسبِّبها». (Franz، 1992: 237).

4-2 المعنى الكامن في المتزامنات

من الواضح أن للمعنى أهمية قصوى في مبدأ التَزامُنية ليونغ، بل أن هذا المعنى يقع في قلب المتزامنات كما عرّفها يونغ. فهذا المعنى هو الرابطة بين الحالة النفسية والحادثة أو الحوادث الخارجية في المتزامنة، وبدون هذا المعنى المشترك، الذي قد يبرز بأشكال مختلفة أحياناً مباشرة وواضحة وأحياناً غير مباشرة وخفية كما في حالة الرموز، لن يكون هنالك معنى للقول بأن تلك الحالة النفسية المعينة والحادثة أو الحوادث الخارجية تشكّل مجتمعة مفردات ظاهرة تزامنية واحدة. وعلى سبيل المثال، فإن حادثة سرّد المريضة حلمها لطبيبها يونغ وحادثة طرّق الحشرة على شباك الغرفة تحتويان على رمز مشترك هو حشرة الخنفساء، حيث يرى يونغ أن المعنى الذي يتخفى وراء رمز الخنفساء هو الولادة من جديد، وهو معنى يستند إلى إحدى البُنى الأولية للاوعي الجمعي.

يشير يونغ إلى أن الإنسان قد أعتاد اعتبار المعنى «نتاجاً نفسياً» ولذلك يصعب عليه تقبّل إمكانية أن يكون لهذا المعنى وجود خارج حدود النفس. وهذه الحقيقة هي نتيجة تعوّد الإنسان على التعامل مع مثل هذا المعنى كشيء ذاتي غير موضوعي، أي أن الإنسان درج على النظر إلى ما يستطيع تمييزه من معنى يربط بين عالَمه الداخلي والعالَم الخارجي على أنه نتاج تركيبته النفسية الخاصة وأن هذا المعنى بالنتيجة ليس له وجود في العالَم الخارجي، أي ليس له وجود موضوعي. إلا أن هذه النظرة تدعمها النظرات العلمية التقليدية، حيث يقول يونغ بأننا إذا «أخذنا بنظر الاعتبار فرضية أن معنىً متعالياً transcendental واحداً قد

يتجلّى في ذات الوقت في النفس البشرية وفي تكوين حادثة خارجية ومستقلة، فإننا نصطدم مباشرة بالنظرات العلمية والمعرفية التقليدية»، إذ انها لا تعترف بوجود مثل هكذا تداخل وتشابك بين النفس البشرية والقوانين الطبيعية. إلا انه يعود ليؤكد في جواب غامض على هذا الاعتراض بأننا «يجب أن نذكّر أنفسنا مرة بعد أخرى بالصحة الإحصائية فقط للقوانين الطبيعية وبتسبُّب المنهج الإحصائي في إهمال كل الحوادث غير الاعتيادية»، لنتمكن من الإصغاء بجدية للفرضية التي يطرحها حول تجلي المعنى الواحد هذا في النفس البشرية وفي العالَم الخارجي. إلا أن هذه «الحوادث غير الاعتيادية» أو النادرة في الطبيعة التي يدَّعي يونغ بأن المنهج الإحصائي يهملها هي ليست بالضرورة حوادث «ذات معنى»، ولذلك فإن حجته في الإشارة إلى الطبيعة الإحصائية للقوانين الطبيعية تبدو غامضة وغير مقنعة. ويعترف يونغ بأن «الصعوبة الجمة هي أننا ليست لدينا على الإطلاق أية وسائل علمية للبرهنة على وجود معنى موضوعي ليس مجرد نتاج نفسي» (Jung، 1977a: 482-483). إلا أنه يعود مرة أخرى ليؤكد بأن قبول فرضية «المعنى الواحد» التي يطرحها لتفسير المتزامنات هو الحل الوحيد الذي يجنبنا أن ننسب للنفس البشرية طاقة تتجاوز بكثير طاقتها الفعلية، والذي يعتبره أحد تفسيرات «السببية السحرية». ولكي نفهم عبارة يونغ هذه فإننا يجب أن نتذكر بأنه جمع تحت مصطلح متزامنات كافة الظواهر الخارقة للعادة والمألوف كذلك، وكما سيرد بالتفصيل لاحقاً. بعبارة أخرى، فإن يونغ يرى أننا إذا لم نأخذ بفكرة وجود معنى مشترك يربط بين الحادثة النفسية والحادثة أو الحوادث الفيزيائية للمتزامنة فإنه لن يكون أمامنا لتفسيرها إلا أن نفترض تفسيراً سببياً، ولما كان يونغ لا يأخذ بالاعتبار احتمال وجود كيانات ميتافيزيقية هي التي تسبّب وقوع المتزامنات فإنه يرى أن ذلك يعني بالضرورة الاستنتاج بأن النفس البشرية هي التي سببت المتزامنات وأنها لذلك يجب أن تكون ذات طاقة هائلة، وهذه النتيجة تندرج تحت ما يسمّيه يونغ «السببية السحرية» لأنها سببية مبنية على فرضية لاعلمية. أي، على سبيل المثال، أننا إذا لم نأخذ بتفسير متزامنة الخنفساء على

أن ما يربط بين حادثتيها هو معنى مشترك فإن يونغ يرى أننا سننتهي إلى القول بأن نفس المريضة التي كانت تروي حلمها هي التي تسببت في جلب الخنفساء إلى شباك الغرفة في ذلك الوقت. لذلك فإن الأخذ بفرضية المعنى الواحد ليونغ هو السبيل الوحيد، برأيه، لتجنب النظر إلى المتزامنة على أنها نتاج سببية سحرية.

على الرغم من تأكيد يونغ لأهمية المركزية للمعنى في المتزامنات فإنه، خلافاً لما هو مُتوقع، لا يتحدث سوى بشكل مقتضب جداً عن هذا المعنى، ولذلك فإنه يترك من دون جواب الكثير من الأسئلة التي من الطبيعي أن يجد المرء نفسه يسألها بخصوص هذا المعنى. إذ أن الكلام عن معنى تحمله الظواهر التَزامُنية يجعل المرء يسأل مباشرة ما إذا كان هذا يعني أن هنالك هدفاً للمتزامنات، أي ما إذا كانت المتزامنات تحمل رسالةً ما. فاذا كان الجواب نفياً وأن لا هدف هنالك من وراء حدوث المتزامنات فإن المرء لابد وأن يتساءل عن قصد يونغ من افتراضه بأن للمتزامنات معنى، وإذا كان الجواب إيجاباً بأن هنالك هدفا تسعى المتزامنات لتحقيقه فإن من الغريب فعلاً أن نجد يونغ يتجنّب إيفاء هذا الأمر ما يستحقه من أهمية فلا يتناوله بأي قدْرٍ من التفصيل يوفيه بعض ما يستحق.

من خلال معالجة يونغ لموضوع التَزامُنية يمكن الاستنتاج بأن جوابه على السؤال أعلاه هو بالايجاب، أي أنه يعتقد بوجود هدف ووظيفة للمتزامنات. وهذا جواب يمكن استنتاجه بشكل غير مباشر من بعض ما جاء في بحثه. فعلى سبيل المثال يقول يونغ عن المتزامنات في مقدمة بحثه: «كطبيب نفسي وكمعالج نفسي فإنني كثيراً ما قابلت الظواهر موضع السؤال [المتزامنات] واستطعت أن أقنع نفسي بالقدر الكبير الذي عنته هذه التجارب الداخلية لمرضاي» (Jung 1977a: 420). أي أنه يشير إلى أن للمتزامنات وظائفاً وفوائداً معينة للأشخاص الذين يشهدون حدوثها، بل يبدو أن اهتمامه بهذه الظواهر يعود للأثر الكبير الذي تتركه على مرضاه. وكمثال آخر نجد أن يونغ يعتبر متزامنة الخنفساء هي السبب في بدء استجابة مريضته للعلاج من بعد يأسه من تقبلها للعلاج. إذاً من الممكن الاستنتاج بأن يونغ كان يعتقد بوجود هدف محدد ووظيفة معينة

للمتزامنات، إلا أن تركه هذه المسألة المهمة من دون بحث مباشر وتفصيلي يُعَد مأخذاً يؤثّر سلباً على قيمة بحثه. إلا أن مساعدته المقرّبة ماري-لويز فون فرانتس وبعض الباحثين الذين درسوا التَزامُنية لاحقاً تناولوا موضوع هدف المتزامنات ببعض التفصيل، حيث بيّنوا أن هدف ووظيفة هذه الظواهر هو ما يُعرف في النظرية النفسية اليونغية بـ «التفريد» individuation، والذي يمكن ترجمته إلى مصطلح «تحقيق الذات» (self-realization Jung, 1953b: 171).

يشير مصطلح التفريد، أو تحقيق الذات، في النظرية النفسية اليونغية إلى عملية تحول الفرد الإنساني تدريجياً إلى فرد ذي كيان متجانس وبما يجعل منه فرداً متميزاً عن باقي أفراد جنسه وذلك وفقاً لما يجب أن يكون عليه. ويتم تحقيق الهوية الذاتية هذه من خلال ما أسماه يونغ بـ «التعويض اللاواعي» unconscious compensation. إذ توجد في لاوعي كل فرد معرفة بالشكل النهائي للذات التي يجب أن يتحول إليها ذلك الفرد، ويتم هذا التحول من خلال تجسيد اللاوعي لهذه المعرفة للوعي ليغير الوعي إلى ما يجب أن يكونه، وعياً واحداً غيرَ مشتت وذا خصائص محددة. أي أن التعويض اللاواعي هو بناء للفرد ككل مُتَّحد أو ككيان واحد. يقول يونغ بأن التفريد يعني «أن يصير الإنسان كياناً واحداً ومتجانساً..... وأن يصبح الإنسان هو نفسه» كما أنه يعني «التحقيق الأفضل والأكمل للخصائص الجماعية للكائن البشري، لأن المراعاة بشكل كاف لخصوصية الفرد تساعد على تحقيق الإنجاز الاجتماعي أفضل مما لو تم إهمال الخصوصية أو قمعها» (Jung, 1953b: 171-172). إن كل عملية من عمليات التعويض اللاواعي، كالأحلام مثلاً، هي عبارة عن خطوات متكاملة تعمل على تحقيق هدف واحد هو تحقيق ذات ذلك الشخص وذلك بأن تجعل لوعيه تلك الصفات الخاصة به والتي تجعل منه فرداً ذا شخصية متجانسة وفي نفس الوقت ذا هوية فريدة لا تشبه هوية أحد. يقول يونغ:

في البدء تبدو كل عملية من عمليات التعويض تضبيطاً آنياً للجانبية الأحادية one-sideness [للوعي] أو تعديلاً للتوازن المُختَل. ولكن بنظرة وخبرة أعمق،

فإن حوادث التعويض هذه، وإن كانت منفصلة ظاهرياً فانها تُنظّم نفسها بموجب خطة. إذ يبدو أنها تتساند، وبمعنىً أكثر عمقاً تبدو خاضعةً لهدف مشترك، بحيث لا تعود سلسلةً طويلة من الأحلام تظهر كخيط غير ذي معنى من حوادث منفصلة وغير متجانسة، بل تكون كالخطوات المتعاقبة في عملية تطور منظمة ومُخطَّط لها. لقد أسميتُ هذه العملية اللاواعية والتي تعبر عن نفسها تلقائياً من خلال رمزية سلسلة طويلة من الأحلام بعملية التفريد (Jung, 1977d: 289-290).

كتب يونغ بكثرة حول عملية التفريد عن طريق التعويض اللاواعي وذلك لأنه اعتبر عملية تحقيق الذات هذه هي هدف الحياة. لذلك فإن اهتمام يونغ الكبير بهذا الموضوع يجعل من مسألة عدم تطرقه وبإسهاب إلى وظيفة المتزامنات في تحقيق الذات أمراً غير مفهوم! إلا أن بعض الباحثين الذين عملوا مع يونغ نفسه (Franz, 1992; Progoff, 1973) وبعض الباحثين الآخرين من الذين كتبوا عن التَزامُنية (Bolen, 1979; Keutzer, 1984a) تطرقوا لهذا الموضوع بشكل مفصل. ويبيّن فكتور مانسفيلد Victor Mansfield، بروفسور فيزياء الفلك في جامعة كورنيل الأمريكية، وظيفة التَزامُنية قائلاً بأن: «التَزامُنية هي إحدى تجليات عملية التفريد؛ عملية خلق النفس (soul-making Mansfield, 1995: 20-21)». لقد خصص مانسفليد كتابه عن المتزامنات لشرح دورها في عملية تحقيق الذات، وأورد عدداً من المتزامنات التي يرى أنها تشير بوضوح إلى مشاركتها في عملية تحقيق الذات للفرد الذي يعيشها. ولإلقاء مزيد من الضوء على هذا الموضوع، ولكي يكون القارئ أكثر قدرة على الحكم على هذا التَوجُّه في تفسير هدف المتزامنات، فإن فيما يلي إحدى المتزامنات التي يسردها مانسفيلد في كتابه عن أحد معارفه وكما يرويها الشخص الذي شهد حدوثها وقام بتفسيرها وفقاً للنظرة اليونغية:

بينما اقترب عيد ميلادي الثلاثين كنت في زيورخ أبدأ دراساتي في معهد سي. جي. يونغ C. G. Jung Institute، وهو أمر كنت أتوق للقيام به منذ سنين. كنت

قد حضرت لعدة أسابيع دروساً في التحليل [النفسي] وقد تقدمت في الموضوع. ثم حلمت بأنني أراقب مستعمرة نمل رائعة وبأنني كنت متأثراً بعمق بتركيبها، وإخلاصها، والعمل الشاق لأفرادها. في اليوم التالي، وقبل أن أصل إلى مكتب محللي [المُشرف]، جلست على مصطبة في متنزّه، مفكراً بأن أقوم بتخيّل فعال active imagination باستخدام هذا الحلم. ما أن بدأت، حتى بدأ خط كامل من النمل بالسير على دفتر أحلامي. ولقد صدمني هذا طبعاً وذلك لأنه كان أمراً بعيد الاحتمال تماماً أن تقع هذه الحادثة بهذا الشكل. عندما ذهبت إلى مكتب محللي - وكان الوقت ربيعاً - خرجنا سوية إلى شرفة مكتبه للعمل. كان مكتبه/ شقته مطلاً على منطقة مليئة بالغابات، رغم أنه كان في منتصف المدينة. ما أن بدأت بقراءة هذا الحلم عليه، حتى صاح «أنظر هنا!». كانت هنالك عدة نملات تمشي على طول الطاولة الصغيرة التي بيننا. لم يكن قد سبق له وأن عاش مثل هذه التجربة مع النمل من قبل.

كان فهمي لهذه الحادثة هو أنني كنت هنا في مكانٍ «كلي» رائع لي. لم أكن قد جربت «المجتمع» community إلا خلال فصول الصيف التي كنت أقضيها في مخيمات، وذلك عندما كنت في عُمُر 10-16 سنة. الآن أشعر بأنني روحياً، عاطفياً، وجسدياً متحد، لا فقط مع جمال هذه المدينة الأوربية، زيورخ، ولكن أيضاً مع التنوع الكبير من الطلاب الأجانب في المعهد والعمق والمستوى الأكاديمي الكبير لهيئة التدريس. بجانب هذا، فإنني كنت على وشك أن أغوص ثانية عميقاً داخل نفسي، وهو شيء لم أكن قد قمت به في السنتين الماضيتين حين كنت في الجيش. لذلك فإن هذه السنين في زيورخ جلبت لي التجربة الأخرى الوحيدة للاتحاد union مع الحياة الداخلية والخارجية للمجتمع (كمستعمرة النمل). كما أنها جلبت لي ما اعتززت به من العمل الشاق والإخلاص «للسبب الأعلى» (Mansfield 1995: 71).

ويعلق البروفسور مانسفيلد على هذه المتزامنة قائلاً:

لقد كافح هذا الشخص، مهنياً وشخصياً، خلال حياته مع متع وأحزان كُلٍّ من الانتماء والاستثناء من المجتمع. ولقد كانت العلاقة مع المجتمع موضوعاً وجد طريقه إلى العديد من منشوراته المهنية. إن هذه الخبرة التَزامُنية التي لا يمكن نسيانها والتي جاءت مبكراً في بداية التدريب على التحليل النفسي (في طفولته المهنية) كانت كحلم طفولة قوي يعلن فكرة تنظِّم الحياة كلها. هذه التجربة التَزامُنية ترمز إلى هذه الفكرة في العالَمين الداخلي والخارجي من خلال واحد من أكثر أشكال المجتمعات تنظيماً وصناعية على هذا الكوكب - النمل. وجود نملة منفردة هو أمر مستحيل..... إن بقاء النملة نفسها يعتمد بالكامل على المجتمع والدور الذي تضطلع بتأديته فيه (Mansfield 1995: 71).

إذاً فللمتزامنات في النظرية النفسية اليونغية وظيفة مفادها تحويل الفرد إلى ما يجب أن يكون عليه، فردٍ ذي هوية خاصة تجعله متميزاً عن غيره من الأفراد في المجتمع، وإن كان هذا التميُّز لا يتطلّب ضرورة أن ينأى الفردُ بعيداً عن المجتمع وذلك لأن عملية التفريد، كما يقول يونغ، هي «التحقيق الأفضل والأكمل للخصائص الجماعية للكائن البشري، وذلك لأن المراعاة بشكل كاف لخصوصية الفرد تساعد على تحقيق الإنجاز الاجتماعي أفضل مما لو تم إهمال الخصوصية أو قمعها» (Jung, 1953b: 171-172). وهكذا فإن «معنى» المتزامنة يجب أن يُفهم من خلال وظيفة المتزامنات هذه، وفقاً لمفهوم يونغ عن هذه الظواهر الغامضة.

5-2 المتزامنات والظواهر الخارقة للعادة

لم يُقصِر يونغ مصطلح «متزامنات» على ظواهر التوافق في الحدوث ذات المعنى فقط، وإنما استخدم هذا المصطلح بشكل واسع ليشمل الكثير من الظواهر الخارقة للعادة؛ هذه الظواهر التي اعتبرها هي الأخرى «متوافقات في الحدوث ذات معنى». واهتم يونغ بشكل استثنائي بالتجارب العلمية التي أقيمت على هذه الظواهر؛ هذه التجارب التي قدمت دلالات إحصائية أفادت بأن الظواهر التي تدرسها لا يمكن تفسيرها كحوادث حدثت نتيجة صدفة. حيث اعتقد يونغ بأنه وجد في هذه التجارب ضالته من دراسات علمية تبرهن على وجود ظواهر لاسببية تربط بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي، وبالتالي فانه اعتبر هذه الدراسات بمثابة براهين علمية على صحة مبدأ التَزامُنية الذي وضعه. وقد اهتم يونغ على وجه الخصوص بتجارب مؤسس الباراسايكولوجيا التجريبية[1] عالم بايولوجيا النبات الأمريكي جوزيف راين (Joseph Rhine 1895-1980) وبعض الباحثين الآخرين (Rhine، 1934، 1937، 1947، 1950; Pratt et al. 1967; Tyrrell، 1947; Soal & Bateman، 1954).

(1) الباراسايكولوجيا التجريبية: الدراسة المختبرية لظواهرٍ من قبيل التحريك الخارق للمألوف، والاستشعار والاستبصار غير المألوفين. وكلها ظواهرٌ لا تفسير لأنّها وفقاً للقوانين الطبيعية المعروفة.

إن تجارب راين التي يشير إليها يونغ بشكل خاص هي تجارب توارد الأفكار والاستبصار[1] باستخدام ورق زينير[2] Zener cards؛ هذه التجارب التي قام بها راين وزملاء له في مختبره في جامعة ديوك في مدينة دَرَم في ولاية كارولاينا الشمالية الأمريكية. إذ وجد راين ومجموعة بحثه أن بعض الأشخاص الذين اشتركوا في تجاربهم قد نجحوا في تخمين نوع الورق بما يتجاوز نسبة الصدفة حسبما تحددها قوانينُ الاحتمالية؛ حيث نجح أحد الأشخاص في عدة تجارب في

---

(1) الاستبصار ecnayovrialc هو نوع من الاستشعار الذي يتم فيه استلام المعلومات بصرياً، بخلاف الاستشعار السمعي ecneiduarialc الذي يشير إلى استلام المعلومات على شكل أصوات. ولندرة حوادث الاستشعار السمعي وكون معظم حوادث الاستشعار هي استبصار، فإن العديد من الباحثين يستخدمون تعبير «الاستبصار» بدل «الاستشعار» عند تصنيف الظواهر الخارقة للعادة ويهملون الإشارة إلى الاستشعار السمعي.

(2) يتكون ورق زينير من خمس وعشرين ورقة تحمل كل خمس منها إحدى العلامات: مربع، دائرة، نجمة، علامة الضرب، أو ثلاثة خطوط متموجة. قبل الشروع في التجربة تُخلَط الخمس وعشرين ورقة، عادة بواسطة ماكنة خاصة، ليكون ترتيب الأوراق عشوائياً وغير معلوم للباحث القائم بالتجربة ولا للشخص تحت التجربة. في حالة اختبار قابلية توارد الأفكار يقوم الباحث أو شخص آخر بكشف الأوراق بالتسلسل والاطلاع على كل ورقة فيما يتوجّب على الشخص الذي تُختبر قابليته على قراءة الأفكار تحديد علامة كل ورقة يسحبها هذا الشخص وذلك عن طريق قيامه بقراءة أفكار هذا الأخير؛ وفي حالة اختبار قابلية الاستشعار يجب أن لا يرى أحد الورقة التي تُكشف، حتى الذي يقوم بسحبها، فيما تكون مهمة الشخص تحت الاختبار تحديد نوع كل ورقة تُسحَب، ومن ثم تُقارن توقعات الشخص للترتيب الذي سُحبت به الأوراق مع ترتيبها الفعلي. حسب قوانين الاحتمالية فإن الشخص الذي ليست لديه قابليات خارقة للمألوف من المفروض أن ينجح «صدفةً» في تخمين ما معدله خمس من مجموعة الأوراق الخمس والعشرين. فاذا تجاوزت نسبة نجاحه العشرين بالمائة فإن هذا يزيد من احتمال أن يكون نجاحه مَرَدَّه لا إلى الصدفة ولكن إلى قابلية خارقة للمألوف. طبعاً كلما ازدادت نسبة النجاح على العشرين بالمائة تلاشت احتمالية أن يكون نجاحه صدفة وازدادت احتمالية أن يكون هنالك سبب آخر غير الصدفة، أي قابلية خارقة للمألوف، وهكذا يتم التعامل الإحصائي مع بيانات ونتائج التجارب "الباراسايكولوجية" بشكل عام. لمزيد من المعلومات عن استخدام اوراق زينير في اختبارات هذه الطائفة من القابليات الخارقة للعادة انظر (حسين، 1995: 33).

تخمين ما معدله عشرة أوراق من الخمس وعشرين ورقة، أي بنسبة نجاح (40 %)، فيما كان نجاحه في إحدى التجارب بنسبة (100 %) إذ استطاع أن يحدس بنجاح نوع الأوراق كلها.

لم يقتصر يونغ على استشهاده بالتجارب التي أقيمت داخل المختبر والتي يُفصل خلالها بشاشة بين الشخص تحت الاختبار والشخص القائم بكشف الأوراق. فلقد استشهد أيضاً بتجارب أخرى كانت فيها المسافة بين المُجرِّب والشخص الذي تحت التجربة مئتان وخمسون ميلاً. في هذه التجارب كان معدل النجاح (10.1) من أصل خمس وعشرين ورقة. وفي مجموعة تجارب أخرى كان فيها المُجرِّب والشخص تحت التجربة في نفس الغرفة أو موجودين في غرفتين متجاورتين، أو تفصل بينهما غرفتان، كانت نسبة النجاح أيضاً فوق معدلات الصدفة وقريبة من النسبة أعلاه. كما يشير يونغ إلى التجارب الناجحة للباحثين آشر Usher وبرت Burt والتي كانت فيها المسافة الفاصلة حوالي تسعمائة وستين ميلاً. وأخيراً، يشير يونغ إلى تجارب ناجحة أخرى استُخدِمت فيها ساعات متزامنة وتم إجراؤها بين مدينتي دَرَم في ولاية كارولاينا الشمالية وزغرب في كرواتيا (يوغسلافيا سابقاً) واللتين تفصل بينهما مسافة تقدَّر بحوالي أربعة آلاف ميل (Rhine & Humphrey، 1942).

تبيِّن هذه التجارب أنه بغض النظر عن طبيعة ونوع القابلية الخارقة للمألوف التي يتم اختبارها فإن هذه القابلية لا تختفي ولا حتى تضعف مع ازدياد المسافة بين الشخص تحت الاختبار ومكان وجود أوراق زينيز، وذلك حتى في حالة كون المسافة الفاصلة كبيرة جداً كما في مجموعة التجارب الأخيرة. ويستنتج يونغ، وكذلك باحثو الباراسايكولوجيا بشكل عام، بأن هذه الخاصية تدلل على أن هذه القابلية لا تخضع لقانون التربيع العكسي[1] inverse square law. ويعلِّق يونغ

(1) يبيِّن هذا القانون الأساسي من قوانين الفيزياء والذي تخضع له القوى التثاقلية (التجاذبية) والكهرومغناطيسية، ولكن ليس النووية، بأن القوة تتناسب بشكل عكسي مع مربع المسافة بين الجسمين،

على هذا الأمر قائلاً «إن حقيقة كون المسافة غير ذات تأثير تُبيِّن من حيث المبدأ أن الشيء تحت الاختبار لا يمكن أن يكون ظاهرةَ قوةٍ force أو طاقةٍ energy [بالمعنى الفيزيائي]، وإلا فإن التغلب على المسافة والانتشار في الفضاء كان سيسبب اضمحلالاً في التأثير، وإنه لأكثر من مرجّح أن نسبة النجاح كانت ستقل بشكل متناسب مع مربع المسافة». ولما كانت نسبة نجاح الشخص في تخمين نوع الورق لم تتغير مع المسافة فإن يونغ يستنتج بأنه «ليس لدينا بديل سوى أن نفترض أن المسافة هي متغيّرة نفسياً، وأنها قد تُختزل في بعض الأحوال إلى حد الاختفاء بسبب ظرف نفسي» (Jung, 1977a: 433).

بعد هذه التجارب «المكانية» spatial يستشهد يونغ بتجربة أخرى يجدها أكثر إثارة وأهمية تتعلق بالزمن. في هذه التجربة عن الإدراك المُسبق قام الشخص بتوقع نوع الأوراق التي كانت ستُخلَط وتُكشف لاحقاً، أي في المستقبل. في هذه التجربة أيضاً وجد راين نِسَب النجاح تفوق نسبة احتمالية الصدفة. ويرى يونغ في هذه التجربة إشارة إلى «نسبية الزمان للنفس، وذلك لكون التجربة تناولت إدراك حوادث لم تكن قد وقعت بعد»، مما يدفعه إلى الاستنتاج بأنه «في هذه الظروف يبدو أن عامل الزمان قد أزالته وظيفةٌ نفسية أو ظرفٌ نفسي لديه القدرة على إلغاء العامل المكاني أيضاً» (Jung, 1977a: 433). في الواقع، أن يونغ يُعرِّف الباراسايكولوجيا بدلالة «نسبية الزمان والمكان» هذه. ففي استبيان حول «مستقبل الباراسايكولوجيا» وُزِّعَ في عام 1960 على علماء مرموقين أجاب يونغ عن السؤال الأول عن تعريفه للباراسايكولوجيا بما يلي: «الباراسايكولوجيا هي العلم الذي يتعامل مع تلك الحوادث البايولوجية أو النفسية التي تبيّن أن الأصناف: المادة، المكان، والزمان (وبالتالي السببية) ليست بديهية».[1] إن نسبية

أو الشحنتين، المتفاعلين.

(1) نُشر جواب يونغ على الاستبيان في: International Journal of Parapsychology (1963), 4, 450.

الزمان والمكان هذه نسبها يونغ للاوعي وفسر بها احتواء هذا الأخير على «صور كل الخلق» التي أشار إليها بتعبير «المعرفة المُطلقة» (Jung, 1977a: 494).

يعلق يونغ على نتائج «التجارب الباراسايكولوجية» أعلاه قائلاً بأنه «إذا كنا في التجربة المكانية مضطرين إلى الاعتراف بأن الطاقة لا تتناقص مع المسافة، فإن التجربة الزمانية تجعل من المستحيل تماماً مجرد التفكير بأن هنالك علاقة طاقة بين الإدراك والحادثة المستقبلية». أما الاستنتاج الذي يريد يونغ أن يتوصل إليه من وراء الاستشهاد بهذه المجموعة من التجارب الباراسايكولوجية فهو: «يجب علينا أن نترك منذ البداية كل التفسيرات [للظواهر الخارقة للمألوف] بدلالة الطاقة، الأمر الذي يعادل القول بأن الحوادث من هذا النوع لا يمكن معاملتها من وجهة نظر السببية، لأن السببية تفترض مسبقاً وجود زمان ومكان على قدر تعلق الأمر بأن كل المُراقَبات observations تستهدف أساساً أجساماً في حالة حركة» (Jung, 1977a: 434). ويقول أيضاً: «تواجهنا تجاربُ راين بحقيقة مَفادها أن هنالك حوادثاً مرتبطة ببعض تجريبياً، وفي هذه الحالة بشكلٍ ذي معنى، [ولكن] من غير أن تكون هنالك أية إمكانية للبرهنة على أن هذه العلاقة هي علاقة سببية، وذلك لأن «الإنتقال» [انتقال المعلومات إلى عقل الشخص الذي يقوم بالتخمين الخارق للعادة] لا يُبدي أياً من الخصائص المعروفة للطاقة» (Jung, 1977a: 435).

وبسببٍ من تفسير يونغ لنتائج التجارب الباراسايكولوجية المذكورة على أنها مؤشر على عدم إمكانية أن يكون حدوثها قد تحقّق بوساطة من طاقةٍ ما فإنه يستنتج بأن من غير الممكن إذاً أن يكون هنالك أي نوع من أنواع الانتقال للمعلومات وذلك لأن انتقال المعلومات يتطلب وجود طاقة تقوم بهذه العملية، كما يحدث مثلاً في عمليات نقل المعلومات بواسطة البث الإذاعي ومختلف أنواع الاتصالات السلكية واللاسلكية. كما أنه يستشهد بتجارب الزمان المشار إليها أعلاه، أي تلك الخاصة بظاهرة الإدراك المسبق، ليتساءل كيف يمكن لحادثة لم تحدث بعد ولن تحدث إلا في المستقبل أن تنقل نفسها كظاهرة طاقية لمستلم

في الحاضر؟ أي أنه يريد أن يؤكد بأن المفهوم التقليدي المُطلق للزمان يجعل من ظاهرة الإدراك المسبق ظاهرة مستحيلة الوقوع، مُضمِّناً ملاحظته هذه خطأ المفهوم التقليدي المُطلق للزمان. يؤكد يونغ بأن في العلاقة السببية، أي علاقة سبب-نتيجة، لا يمكن فهم كيفية حدوث التأثير إلا بوساطةِ من تدخّل طاقةٍ ما، لذلك ففي حالة الظواهر التي لا تتضمن طاقة فإن من غير الممكن التحدث عن علاقة سبب-نتيجة. بسببٍ من ذلك فإن يونغ يرى أن مبدأ التَزامُنية هو مبدأ تفسيري يقف على قدم المساواة مع مبدأ السببية الذي هو مبدأ تفسيري مختلف، إذ رغم أن الغالبية العظمى من الظواهر التي نعرفها هي ظواهر سببية فإن هنالك ظواهراً أخرى لاسببية هي المتزامنات. لذلك يرى يونغ أن «التَزامُنية هي نسبية الزمان والمكان المعتمدة على ظروف نفسية»، وكأن الزمان والمكان «يعتمدان على ظروف نفسية ولم يوجدا يوماً مستقلين بحد ذاتيهما ولكن فقط «افتُرِض» وجودهما من قبل العقل الواعي» (Jung, 1977a: 435).

ويشير يونغ أيضاً إلى تجارب راين على ظاهرة التحريك الخارق للعادة باستخدام زهر الطاولة. ففي هذا النوع من التجارب يتم رمي الزهر بواسطة جهاز بينما، وفي نفس الوقت، يحاول الشخص الذي تُختبر قابلياته الخارقة للمألوف أن يجعل أحد أوجه الزهر يظهر أكبر عدد ممكن من المرات، من غير لمس الزهر طبعاً. والتفسير التقليدي لأية نتائج إيجابية في مثل هذه التجارب هو أن الشخص قد حرّك الزهر عقلياً من دون استخدام أية وسيلة نقل الحركة التقليدية، بحيث تسبَّب في جعل الوجه المعين يظهر بنسبة تفوق احتمالية الصدفة والتي هي (6/1 أو 16 %)، حيث أن للزهر ستة أوجه. إلا أن يونغ يرفض هذا التفسير السببي الطاقي للنتائج الإيجابية في هذه التجارب ليفسره على نفس أساس نسبية الزمان والمكان حيث يقول «إذا كان الزمان والمكان نسبيان نفسياً، فإن الجسم المتحرك يجب أن يمتلك أو أن يكون عرضة لنسبية مقابِلة» (Jung, 1977a: 434). ولكن على الرغم من غموض هذا التفسير، حيث أن هذه الظواهر تختلف نوعياً عن غيرها من الظواهر الخارقة للمألوف والتي شرح

يونغ تفسيره لها ببعض التفصيل، فإنه يترك هذا الجواب الغامض من غير أية تفصيلات أخرى.

في بحثه عن دلائل تجريبية يدعم بها نظريته بخصوص كون مفهومَي الزمان والمكان ليسا مفهومين مطلقين وإنما نسبيين وأن نسبيتهما تتحكم بها ظروف نفسية، يشير يونغ إلى ملاحظة ذكرها العديد من باحثي «الباراسايكولوجيا التجريبية» وهي أن نسبة نجاح الشخص في التجارب «الباراسايكولوجية» تقل عادة تدريجياً بتكراره للتجربة. أي أن التجارب الأولى تأتي غالباً بنتائج أعلى من التجارب اللاحقة التي تهبط عادة نتائجها إلى مستوى احتمالية الصدفة. والاعتقاد العام حول سبب حدوث هذه الظاهرة التي تُعرف بـ «تأثير الأفول» decline effect هو أنه في بداية التجربة يكون لدى الشخص تحت الاختبار اهتمام استثنائي بالتجربة، أي نوع من الحماس، إلا أنه يفقد اهتمامه هذا تدريجياً مع مرور الزمن ليحل محله شيء من الملل. كما أشار يونغ إلى ظاهرة أخرى لم تكن مُميَّزة بشكل واضح في وقته وهي الظاهرة التي تعرف حالياً بـ «تأثير المُجرِّب» (experimenter effect Rao & Palmer، 1987: 548). فمن المعروف في «الباراسايكولوجيا التجريبية» أنه عندما يشترك في تجربة ما أشخاص «يعتقدون» بوجود الظواهر الخارقة للعادة وبإمكانية حدوثها أثناء التجربة، سواء كانوا من الباحثين القائمين بالتجربة أو من الأشخاص الذين تُختبَر قابلياتهم، فإن نتائج تلك التجربة غالباً ما تكون إيجابية، أي تتجاوز نسبة نجاحها معدلات احتمالية حدوثها كصدفة؛ ولكن عندما يشترك في التجربة أفراد «لا يعتقدون» بوجود الظواهر التي يختبرونها أو على الأقل لا يتوقعون نجاح التجربة فإن النتيجة غالباً ما تكون سلبية، أي لا تختلف بقدر ذي دلالة insignificant عن معدلات الصدفة. وهكذا، لما كان الحماس والاهتمام والاعتقاد بوجود الظاهرة الخارقة للعادة وإمكانية حدوثها خلال التجربة هي عوامل «نفسية» إيجابية تساعد على نجاح التجربة، فيما تؤدي عوامل «نفسية» سلبية مثل الملل وإنكار وجود خوارق العادات وعدم توقع حدوثها خلال التجربة

إلى فشل التجربة، فإن يونغ يعتبر هذه الملاحظات التجريبية في اتفاق تام مع نظريته بأن نسبية الزمان والمكان مرتبطة بظروف نفسية (Jung، 1977a: 434).

استنتج يونغ من قراءته عن التجارب العلمية المختبرية في الباراسايكولوجيا بأن «نتائج تجارب الإدراك الحسي الفائق والتحريك الخارق للعادة زوَّدَت أساساً إحصائياً لتمحيص ظاهرة التَزامُنية، وفي نفس الوقت أشارت إلى الدور المهم الذي يلعبه العامل النفسي» (Jung، 1977a: 450). إلا أن يونغ وجد أنه وعلى الرغم من أن هذه التجارب أكَّدت الخلفية النفسية للمتزامنات فإنها لم تُلقِ ضوءاً كافياً على طبيعتها. لذلك فقد بحث عن ظاهرة أخرى يمكن أن تعينه دراستُها في التعرّف على طبيعة العوامل النفسية التي تساعد على حدوث المتزامنات، فاعتقد بأنه وجد ضالته في أسلوب التنبؤ باستخدام «كتاب التغيرات» I Ching الصيني (Wilhelm، 1950). والتنبؤ باستخدام الإي تشينغ هو أسلوب للاستخارة بشأن حوادث أو أفعال مستقبلية كان قد ابتكره اثنان من الصينيين في القرن الثاني عشر قبل الميلاد. يتكون الإي تشينغ من أربع وستين من «التفسيرات» المكتوبة على شكل مقطوعات شعرية لكل منها معنى خاص، حيث يقوم الشخص الذي يريد استشارة الكتاب بشأن حادثة أو مسألة ما، مثلاً نتائج قيامه بفعل معين، باختيار إحدى هذه التفسيرات عشوائياً، والتي من المفروض أن تحمل للمرء جواباً على سؤاله وتلقي ضوءاً على الموضوع الذي يشغله.[1] يرى يونغ أن التنبؤ باستخدام الإي تشينغ مبني على مبدأ التَزامُنية لأن الذي يحدث هو توافق حدوث حالة نفسية، هي الحالة النفسية للقائم بالاستخارة في ذلك الوقت، مع حادثة خارجية، هي نتيجة الاستخارة، من غير أن يكون بين الحادثتين علاقة سببية، مع وجود رابط من معنى بينهما هو المعنى الذي يكشفه التفسير المعين من الإي تشينغ.

---

(1) نُشِر جواب يونغ على الاستبيان في: International Journal of Parapsychology، 4، 450 (1963).

إن الغريب في معالجة يونغ لموضوع الإي تشينغ هو أنه وإن كان قد تطرق إليه على أساسٍ من أن بإمكانه أن يلقي الضوء على طبيعة العوامل النفسية التي تساعد على حدوث المتزامنات، فإنه ينتهي منه من دون استنتاج أي شيء عن هذه العوامل النفسية! في الواقع أنه ينهي معالجته لموضوع الإي تشيغ بالاستنتاج بأن أسلوب التنبؤ هذا لا يوفّر إمكانية التمحيص الإحصائي لمبدأ التَزامُنية وبالتالي فلا يمكن الاعتماد عليه في إيجاد دليل تجريبي على صحة هذا المبدأ! وهنا يستدير يونغ إلى ظاهرة أخرى، هي التنجيم، حيث أنه وجد في التنجيم القدرة على توفير نتائج يمكن تمحيصها إحصائياً، أي يمكن حساب أهميتها وفقاً لقوانين الاحتمالية، أي حساب مقدار انحرافها عن احتمالية أن تكون مجرد صدفة.

أشار يونغ إلى أن التنجيم مبني على مبدأ التَزامُنية لأن الفكرة الجوهرية فيه هي أن البيانات الفلكية تتطابق مع الصفات الشخصية للأفراد، ولكن من غير أن تكون هذه الحوادث الفلكية هي سبب ظهور صفات الفرد بالشكل المعين. إلا أن يونغ كان على وعي بأن المنجمين هم أبعد ما يكونون عن الاتفاق على تفسير البيانات الفلكية بدلالة صفات الأفراد. فلو تم إعطاء «خريطة أبراج» horoscope ولادة شخص ما لمجموعة من المنجمين وطُلِب منهم أن يتوقعوا من خلال دراستها صفات ذلك الشخص لوجدنا أن بعضهم غالباً ما يأتي بنتائج مخالفة تماماً لنتائج البعض الآخر. كما أشار يونغ إلى مشكلة أخرى هي غياب معايير قياسية وموثوقة لتحديد صفات الفرد من خلال ما يظهر في خريطة الأبراج. لذلك فانه أراد البحث عن علاقة تنجيمية لا يختلف عليها المنجمون وليس لها علاقة بالصفات الشخصية للفرد. وقد اعتقد يونغ بأنه وجد ما يبحث عنه في «المظهر التنجيمي» aspect للزواج. إذ أشار يونغ إلى أن المنجمين التقليدين أشاروا منذ القدم إلى أن الزواج يكشف عن نفسه في خريطة أبراج

كل من الزوج والزوجة من خلال ثلاث علاقات «اقتران»[1] conjunction هي اقتران شمس أحدهما مع قمر الآخر، اقتران القمر مع القمر، واقتران القمر مع «الطالع»[2] ascendant. أي يمكن ملاحظة تكرر هذه العلاقات أكثر من غيرها عند مقارنة الخرائط النجمية للمتزوجين.

درس يونغ الخرائط النجمية لعدد من الأزواج، ووجد أن العلاقات النجمية الثلاث المُشار إليها أعلاه تظهر فعلاً في مخططات هؤلاء الأزواج بنسبة تتجاوز بكثير نسبة احتمالية الصدفة. إلا أنه حين زاد من عدد الأزواج الذين درسهم بدأ عدد هذه العلاقات النجمية بالانخفاض ولم تعد نسبتها تختلف بمقدار ذي دلالة عن نسبة احتمالية الصدفة، مما جعله يستنتج بأن نتائج بحثه هي من الناحية العلمية «غير مشجعة للتنجيم في بعض النواحي، حيث يبدو كل شيء كما لو أنه يشير إلى أنه في حالة الأعداد الكبيرة [من النماذج] فإن الفروقات بين قيم التكرار للمظاهر التنجيمية للزواج بين المتزوجين وغير المتزوجين تختفي تماماً» (Jung, 1977a: 475). وفسّر يونغ ظهور العلاقات التنجيمية للزواج بمعدلات ذات دلالة في المجموعة الأولى من تجاربه واختفاءها لاحقاً بأنه كان في البدء «مهتماً» بدراسة الموضوع وكانت لديه رغبة في الحصول على نتائج إيجابية، وأنه حين بدأ يفقد حماسه وبدأ الملل ينال منه أخذت النسبة العالية للعلاقات التنجيمية الخاصة بالزواج تقل حتى وصلت معدلات الصدفة. أي أنه فسر الأمر كنوع من «تأثير المُجرِّب». ولذلك فإنه يستنتج من تجاربه هذه بأن تجارب جوزيف راين كانت هي الأخرى ستُقابل الفشل نفسه لو كان هذا الأخير قد اعتمد فيها على شخص واحد فقط (Jung, 1977a: 481-482).[3]

---

(1) يحدث الاقتران بين جسمين سماويين حين تكون لهما نفس زاوية الطول.

(2) الطالع هو درجة البرج المعين الذي يكون على الأفق الشرقي eastern horizon للحظة التي تُحسَب خارطة الأبراج لها.

(3) إن هذه النظرة «الذاتية» للواقع تكشف ولاشك عن تأثّر كبير بمفاهيم الفيزياء الكمية، على أن بادفيلد لا تشير إلى هذا التأثر في كتاباتها. وسيتم التطرق إلى هذه المفاهيم في فصل قادم.

6-2 بديلٌ لمبدأ التَزامُنية

لقد بقي مبدأ التَزامُنية اليونغي هو التفسير المعتمد للمتزامنات من قبل معظم المهتمين بهذه الظواهر الغامضة. حتى أن بعض المحاولات المعدودة للمجيء بتفسير بديل لم تكن في الحقيقة إلا إعادة صياغة لمبدأ التَزامُنية وعرْض له بشكل آخر غير الشكل اليونغي (التقليدي) له. لقد تركت أفكار يونغ أثراً كبيراً وواضحاً على جميع الذين اهتموا بدراسة المتزامنات سواءً كانوا من أتباع مدرسته في علم النفس أم لا. لذلك فإن ما طُرح من تفسيرات بديلة للمتزامنات تفتقد للأصالة، كما ولم يحظَ أي منها باهتمام جدي من قِبَل الباحثين المهتمين بالمتزامنات والذين ظلت غالبيتهم العظمى ترى في مبدأ التَزامُنية اليونغي تفسيراً مقنعاً لهذه الظواهر الخارقة للمألوف. وهنا لابد من التطرّق إلى إحدى المحاولات التفسيرية الأخرى للمتزامنات ليتّضح التأثير الكبير الذي تركته أفكار يونغ على المهتمين بهذه الظواهر الفريدة.

بدأت سوزان بادفيلد Suzanne Padfield معالجتها لمفهوم التَزامُنية برواية الحادثة التالية التي وقعت لها شخصياً والتي كانت ذات أثر كبير عليها في صياغتها لنظريتها عن المتزامنات، والتي تشير إليها بتعبير ظواهر تزامنية جرياً على نهج يونغ:

قبل سنين مضت، تكررت مشاهدتي لحلم مثير للاضطراب. في الحلم، كنت أجد نفسي تائهة تماماً في منطقة ريفية غير مألوفة، وبينما كنت أحاول أن أجد طريقي كانت تظهر فوق رأسي في السماء طائرة على شكل طبق لامع ضخم. عندئذ كنت أجد نفسي بشكل غامض على الطريق قرب منزلي. استمر هذا لعدة أشهر حتى أصبحت تنتابني حالة قلق كلما كان علي أن أقود السيارة على امتداد الشارع الذي كان ينتهي الحلم عنده. في إحدى الليالي، اتخذتُ طريقاً مختصراً إلى البيت عائدة من عملية تصوير كنت أشترك فيها في منطقة دورسيت [في جنوب إنكلترا]. وفقدت السبيل وسط متاهة من الممرات الريفية الضيقة،

وكانت الليلة مظلمة. فتوقفت عند أعلى تل شديد الانحدار لابحث عن علامة على الطريق، وما أن فعلت ذلك حتى ظهر فوق رأسي في السماء شيء على شكل قرص لامع ضخم؛ أقدِّر طوله بحوالي ربع ميل. أصِبْتُ بحالة رعب وقدتُ السيارة نحو أقرب أضواء مدينة أو قرية استطعت أن أراها عن بُعد. لدهشتي وخوفي، خرجتُ إلى امتداد الطريق الذي في الحلم. في اليوم التالي، كانت الصحف مليئة بتقارير عن أناس شاهدوا ظاهرة «الطبق الطائر» U.F.O. تلك (Padfield، 1981: 79).

ولكن ما علاقة هذه الحادثة الغريبة بمفهوم التَزامُنية؟ لقد استعارت سوزان بادفيلد من يونغ فكرته بأن المتزامنة تمثل توافقاً بين حالة نفسية وحادثة خارجية فيزيائية، حوَّرَت فيها بعض الشيء، وأقامت عليها نظريتها التفسيرية للمتزامنات. فأولاً نجد أن بادفيلد تتحدث عن حالة «عقلية» mental لا حالة «نفسية» psychic، رغم أن هذا قد لا يكون اختلافا حقيقياً إذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة أن هذين المصطلحين كثيراً ما يُستعملان حتى من قبل الباحثين المتخصصين بشكل متبادل، أي كأنهما يشيران إلى الشيء نفسه. إلا أن الاختلاف الرئيسي في نظرية بادفيلد هو أن هذه النظرية توحي بشكل قوي بأن هنالك علاقةً سببية بين الحالات العقلية والأحداث الفيزيائية الخارجية، رغم أن بادفيلد نفسها تبدي تحفظات على هذا الاستنتاج.

تعتقد بادفيلد بأن الواقع يتشكّل من عدد محدد من الحوادث التي تقع من بين مجموعة كبيرة من أحداث «ممكنة الوقوع»، وهي أيضاً تعتقد بأن أفكار الإنسان والصور التي تظهر في عقله لها علاقة مباشرة بأي من تلك الحوادث «ممكنة الوقوع» والتي تقع فعلاً، أي تصبح واقعاً متحقِّقاً. فعند توفّر قدر كاف مما تسميه بادفيلد «شفرات التطابق» matching codings بين حالات عقلية وبين أحداث «ممكنة الوقوع» فإن هذه الحوادث تقع فعلاً، بينما لا تقع حوادث غيرها «ممكنة الوقوع» لعدم توفر قدْرٍ كاف لها من شفرات التطابق هذه. أما المقصود بشفرات التطابق هذه فهي التوافقات بين أحلام الإنسان وخيالاته

وأفكاره الخاصة وبين الحوادث ممكنة الوقوع. ولتوضيح نظرية بادفيلد يمكن الرجوع إلى تفسيرها لحادثة الطبق الطائر الذي شاهدته في الحلم. إذ تعتقد بادفيلد بأن حادثة الطبق الطائر كانت قبل أن تقع حادثة «ممكنة الوقوع» إلا أن ما جعلها تتحول إلى حادثة حقيقية هو مشاهدتها بشكل متكرر لذلك الحلم، حيث أن تكرار الحلم ولّد قدراً كافياً من شفرات التطابق بين عقلها وبين حادثة الطبق الطائر فتحققت هذه الحادثة فعلاً! لذلك فإنها تقول: «إنني أساهم في [خلق] ما أعتبرهُ الواقع الموضوعي. إن الواقع ليس شيئاً أنا خاضعة له، إنه شيء أنا أخلقه» (Padfield, 1981: 80). أي وفقاً لبادفيلد فإن الإنسان هو صانع للواقع لا مشاهد له فقط. وكتوضيح لمفهومها هذا تعطي بادفيلد مثالاً آخر: إذا حلم شخص بأن الطائرة التي حجز فيها مقعداً للسفر ستقع وأنه لذلك ألغى رحلته عليها وأن الطائرة وقعت فعلاً، فإن هذا الشخص يكون قد ساعد على وقوع الطائرة! إذ بمجرد تمسكه بالصورة العقلية عن سقوط الطائرة، والمتمثلة بالحلم، فإن عقل الشخص يزود شفرات تطابق تجعل من سقوط الطائرة أكثر احتمالاً للوقوع. وبإلغائه لرحلته على الطائرة فإن الشخص يضاعف من كمية شفرات التطابق التي تجعل الطائرة تقع فعلاً.

كما ترى بادفيلد أن شفرات التطابق هذه قد تُسبِّب تكرار وقوع حادثة ما لعدد من المرات إلا أنها قد لا تكون كافية لجعل الحادثة التي تقابلها تلك الشفرات حادثة دائمية. وعلى أساسٍ من هذه الفرضية تفسر سبب كون رؤية أطباق طائرة هي ظاهرة تحدث من وقت لآخر ولأفراد معدودين فقط وليست حادثة مستمرة أو تتكرر بشكل مستمر ويشاهدها جميع الناس. أي إذا أصبح الناس يفكرون بظاهرة الأطباق الطائرة بشكل مكثف وأخذوا بالتعامل معها كظاهرة واقعية فإن هذه الأطباق الطائرة تبدأ فعلاً بالظهور بشكل مستمر وتصبح ظاهرة دائمية في الحياة كما هو الأمر مع الطائرات الاعتيادية! بعبارة أخرى، تقترح بادفيلد في نظريتها بأن الواقع ليس بالوجود الموضوعي المنفصل عن إدراك الإنسان وإنما هو نِتاجٌ ذاتي لأفكار الإنسان وتصوراته.

إن كون المستقبل عبارة عن أحداث ممكنة الوقوع وأن الواقع يتشكّل من مجموعة من هذه الحوادث التي تقع فعلاً هي فكرة لم تطبقها بادفيلد على الظواهر التَزامُنية فقط وإنما قامت بتطبيقها أيضاً على ظواهر خارقة للمألوف مثل التحريك الخارق للعادة و«التَكهُّن الخارق للعادة» psychometry. وهذه الظاهرة الأخيرة تشير إلى القابلية على معرفة معلومات أو تاريخ شيء أو شخص ما من خلال لمسه باليد أو النظر إليه فقط، أي من غير استخدام أية وسيلة تقليدية من وسائل اكتشاف المعلومات. إن بادفيلد ذاتها هي صاحبة قابليات متميزة على التحريك الخارق للعادة والتَكهُّن الخارق للعادة وقد شاركت في تجارب علمية أجراها الباحث المعروف بينسون هيربرت Benson Herbert في مختبر البارافيزياء Paraphysics Laboratory في بريطانيا وشاركت أيضاً في عام 1976 في تجارب علمية في معهد بحث ستانفورد العالَمي[1] Stanford Research Institute International الأمريكي ذي السمعة العلمية الرفيعة. تشير بادفيلد إلى أن فكرتها عن كيفية تشكّل الواقع من أحداث مستقبلية ممكنة الوقوع تتفق مع خبرتها الشخصية عند ممارستها للتحريك الخارق للعادة أو التَكهُّن الخارق للعادة. وتشرح بادفيلد ذلك كما يلي:

في حالة التَكهُّن الخارق للعادة أكون واعية بشعور مَسْح scanning للأحداث التي تشكّل ماضي الجسم الذي أحمله بيدي وبسلاسل أو آثار في الذاكرة، بعضها يصبح حوادث فعلية وأخرى وُجدت فقط كحوادث محتملة. إن هذين النوعين من الحوادث يتم استكشافها [من قبل عقلي]، فيما يتم عزل واستخلاص الحوادث الفعلية بنفس الشكل الذي يسترجع فيه المرء آثاراً من الذاكرة.

في حالة التحريك الخارق للعادة أكون واعية أيضاً بسلسلة من الحوادث المحتملة والتي تكون على مراحل أشعر بأنني أقوم باستكشافها كلها. إلا أنها

---

(1) كان إسم المؤسسة في ذلك الوقت معهد بحث ستانفورد Stanford Research Institute.

تختلف عما يحدث في ظاهرة التَكهُّن الخارق للعادة في كوني واعية بإمكانية وقوع أحداث مستقبلية مكشوفة أمامي والتي أكون قادرة على اختيار واحدة من بينها، والتي تتحقق فعلاً [أي الموقع الجديد الذي يتخذه الجسم الذي تحاول تحريكه بشكل خارق للعادة] (Padfield، 1980: 167).

إن تفسير بادفيلد هذا يتضمن عيباً مهماً، وهذا العيب يبدو واضحاً تماماً في حالة تطبيق التفسير المذكور على ظاهرة التحريك الخارق للعادة. إذ تدَّعي بادفيلد بأنها عند محاولتها تحريك جسم ما من غير أن تلمسه أو أن تحركه بأي وسيلة تحريك تقليدية فإنها تقوم باختيار موقع لهذا الجسم من بين مجموعة من المواقع التي يمكن أن يحتلها، حيث أن حرَكَته إلى أي من هذه المواضع هي حادثة ممكنة الوقوع. إلا أن العيب الكبير في هذه الفرضية هو أنها، باعتبارها لهذه الحركات ممكنة الوقوع، تهمل المشكلة الرئيسية في ظاهرة التحريك الخارق للعادة إلا وهي أن حركة الجسم في هذا النوع من الظواهر الغامضة تعتبر من وجهة نظر المنظومة النظرية للعلم المعاصر حركات مستحيلة الوقوع! إن اللغز الفكري الذي تشكّله ظاهرة التحريك الخارق للعادة يكمن في أن الحركات التي يُلاحَظ حدوثها في هذه الظواهر لا تُعتبر من الحوادث الممكنة الوقوع فيزيائياً وذلك لأنه لا يبدو أنها تحدث وفقاً لأي من أسباب التحريك المعروفة، ولذلك فإن هذه الحركات لا يمكن اعتبارها من الحوادث «ممكنة الوقوع»، إلا أن بافيلد تغض النظر عن هذه النقطة الجوهرية في موضوع التحريك الخارق للعادة لكي تجعل من هذه الظاهرة برهانا على نظريتها!

من الواضح أن بادفيلد تحذو حذو يونغ في اعتبارها للظواهر الخارقة للعادة أشكالا أخرى من المتزامنات. ويبدو أنها تأخذ بهذا الاعتقاد متأثرة بفكرة يونغ عن نسبية المكان والزمان وبالتالي انتفاء الحدود المطلقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وكذلك بين القريب والبعيد.

إن الجزء الأكبر من تفسير بادفيلد لنظريتها يبيّن بشكل واضح أن هنالك علاقةً سببية بين الحالات العقلية والأحداث الخارجية التي تقع. إلا أنها تعود في

فقرة غامضة في بحثها عن التحريك الخارق للعادة لتؤكد، وعلى الرغم من أن العقل يقوم باستكشاف الحوادث الممكنة الوقوع مستقبلاً، أن العقل ليس هو الذي يحدد الحادثة التي ستقع من بين الحوادث الممكنة الوقوع، وإنما «هذا أمر تحدده الاحتمالاتُ نفسها»! (Padfield, 1980: 170). من الواضح أن بادفيلد تحاول القيام بما قام به من قبل كاميرير ويونغ من محاولة تجنب الإيحاء بأن هنالك علاقة سببية في نظريتها، وبالتالي فإن محاولتها هذه لم ينتج عنها سوى عبارات غامضة ومتناقضة وذلك كما سبق وأن حدث مع كاميرير ويونغ اللذين جاء كل منهما بنظرية حاول من خلالها إنكار السببية!

خوارق العادات بين الحقيقة البارامانية والنظرية البايوألكترونية للدماغ

على الرغم من أن يونغ كان أول من اعتبر الظواهر الخارقة للعادة متزامنات، إلا أنه لم يكن الوحيد في منحاه هذا. إذ تقبَّل فرضيته هذه العديدُ من المهتمين بهذه الظواهر من الذين سلكوا نهجه في التعامل مع مختلف أنواع الظواهر الخارقة للمألوف على أنها متزامنات. فعلى سبيل المثال، نجد آرثر كويستلر يعتقد بأن «أمثلة المتوافقات في الحدوث ذات المعنى التي تترك أكبر أثر في النفس وأكثرها انتشاراً هي الأحلام الصادقة، الإحساسات الباطنية، خبرات توارد الأفكار، وهكذا» (Koestler، 1971: 143)، ولذلك فإنه يجمع في كتابه «تحدي الصدفة» The Challenge of Chance عدداً كبيراً من الظواهر الخارقة للعادة على أنها أمثلة على متزامنات؛ حيث قام بانتقائها على أساسٍ من اشتراكها بصفة كونها ذات طبيعة «توافقية»، أي ذات طبيعة تجعلها «تبدو عصية على التفسير لا بدلالة السببية الفيزيائية فقط، ولكن أيضاً بدلالة توارد الأفكار وغيرها من أصناف الإدراك الحسي الفائق «التقليدية»» (Koestler، 1973: 160). أما بريان إنغلز، فإنه يعترض حتى على هذا الاستثناء المحدود لكويستلر إذ يعتبر كل الظواهر الخارقة للعادة، باستثناء أنواع معينة من التجارب المختبرية والكَهانة divination، متزامنات مفترضاً بأن «الروايات عن رؤى تتعلّق بما يحدث على بُعد، أو الأحلام التي تتنبأ بدقة حوادثاً مستقبلية، هي بالضرورة روايات لمتزامنات» (Inglis، 1990: 11).

ينطلق تفسير يونغ للظواهر الخارقة للعادة من نفس الخطأ الذي شاع إلى حد كبير بين الباحثين الذين درسوا تلك الظواهر غير المألوفة التي يكون الإنسان

طرفاً فيها. لقد نجم هذا الفهم الخاطيء لدور الإنسان في حدوث هذه الظواهر عن خطأ أكثر أساسية وجوهرية ذلك هو سوء فهم امكانيات الإنسان الطبيعية. إن التوصل إلى فهم صحيح ودقيق لدور الإنسان وموقعه في المتزامنات وغيرها من الظواهر الخارقة للعادة لا يمكن أن يتم بمعزل عن تحديد دقيق للإمكانيات الطبيعية للإنسان لتفهّم ما يمكن وما لا يمكن أن يُنسب إلى هذه الإمكانيات مما يحدث في هذه الظواهر.

كما تكشف الظواهر الإنسانية الطبيعية، كفعاليات جسمه البايولوجية، الكثير من الحقائق عن تكوين الإنسان وموقعه في الطبيعة، هذه الحقائق التي ما كان يمكن التوصل إليها من غير دراسة هذه الظواهر، فإن الظواهر الخارقة للعادة والمألوف تكشف هي أيضاً من الحقائق ما ليس بالإمكان معرفتُها من دون دراسة هذه الظواهر بالذات. لذلك فإن المعرفة العلمية عن الإنسان محكوم عليها بأن تعاني من نقص كبير طالما أصرت على إهمال دراسة الظواهر الخارقة للعادة. كما أن الانطلاق من تفسيرات نظرية مُسبَقة لدور الإنسان في هذه الظواهر ومحاولة استخدام هذه الظواهر للبرهنة على التفسير المزعوم بدل استخدامها لاكتشاف التفسير الحقيقي، وهو ما يقوم به باحثو الباراسايكولوجيا، يسلب هذه الظواهر أهميتها ودورها في تطوير المعرفة البشرية، وهذا ما لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره نهجاً علمياً سليماً لدراسة هذه الظواهر.

إن سير الكثير من باحثي الباراسايكولوجيا على نهج يونغ الخاطئ في اعتبار الظواهر الخارقة للعادة متزامنات أو متوافقات في الحدوث يستوجب التطرق بالتفصيل لهذا الأمر الخطير. إلا أن هذا الفصل لن يناقش بالتحديد العيوب الكثيرة التي حفلت بها معالجة يونغ للظواهر الخارقة للعادة على انها متزامنات، فهذا ما سيتم التطرق اليه في فصل قادم وعلى ضوء ما سيتم عرضه في هذا الفصل. إن هذا الفصل، إذ يتجنّب المنهج التقليدي لباحثي الباراسايكولوجيا وافتراضاتهم النظرية التعسفية، فإنه يُلقي الضوء على بعض الحقائق التي تكشف النقاب عنها الظواهرُ الخارقة للعادة ويطرح نظرية جديدة لتفسير هذه

الظواهر الغامضة. إن الوصول إلى فهم صحيح للظواهر الخارقة للعادة له دور كبير في إلقاء الضوء على طبيعة الإنسان وطبيعة العالَم الذي يعيش فيه وطبيعة التفاعل القائم بينهما.

3-1 الكائن الحي الأرضي والطاقة البايولوجية

يُعرَف الكائن الحي living organism ويُعرَّف من خلال قيامه بعدد من العمليات أو الوظائف الحياتية، التي تميّزه عن الاشياء غير الحية non-living things، وهذه العمليات هي:

1- الحركة movement: بإمكان كل أو بعض أجزاء جسم الكائن الحي الحركة. إلا أن الحركة ليست بالضرورة خارجية، إذ يمكن أن تكون داخلية، وكما هو الحال في عمليات نقل المواد لمسافة قصيرة أو طويلة داخل جسم الكائن الحي. فحتى النباتات التي تبدو للوهلة الأولى ثابتة ولا تتحرك لها في الواقع، على الأقل، حركة داخلية.

2- الاستجابة responsiveness أو التأثرية irritability أو الحساسية sensitivity: للكائن الحي قابلية على تحسس المؤثرات الخارجية في بيئته والاستجابة لها. إن امتلاك الكائن الحي لهذه القابلية وقابليته على الحركة لهما سوية دور كبير في حماية حياته.

3- التغذية feeding or nutrition: يتناول الكائن الحي من بيئته مواداً يقوم بتحويلها داخل جسمه إلى أشكال أخرى من المواد التي تفيده في بناء جسمه، وبالتالي تمكّنه من الاستمرار على الحياة. وتُعرف عملية تحويل المواد هذه بـ «التمثيل» assimilation.

4- التنفس respiration: القدرة على تحرير طاقة من الطعام وذلك ليتم استخدامها في الفعاليات الحياتية المختلفة.

5- طرح الفضلات excretion: رمي الكائن الحي خارج جسمه للفضلات التي تنتج عن التفاعلات الكيميائية التي تحدث داخله.

6- النمو growth: ازدياد حجم الكائن الحي نتيجة عمليتي التغذية والتمثيل.

7- التناسل reproduction: محافظة الكائن الحي على ديمومة النوع الذي يمثّله وذلك من خلال قيامه برفد النوع بكائنات حية أخرى مثيلة له.

وهنا من المهم الإشارة إلى أن هنالك أشياءً غير حية تقوم بواحدة أو أكثر من هذه العمليات، فالبلورة يمكن أن تنمو إلى بلورة أكبر، والماكنة يمكن أن تتحرك. إلا أن الكائن الحي يختلف عن هذه الأشياء غير الحية بكونه يقوم بكل الفعاليات أعلاه في مراحل مختلفة من حياته.

من الحقائق التي تكشفها بوضوح أية نظرة عن قرب للعمليات الحيوية التي تميّز الكائن الحي أن حياة كل كائن حي، مهما كانت درجة تطوره، مرتبطة ببيئته الخارجية من موجودات طبيعية غير حية وكائنات حية أخرى. إذ يرتبط الكائن الحي بعلاقات تأثير وتأثّر شديدة التعقيد بمحيطه. كما أن درجة التعقيد التي تكون عليها هذه العلاقات تزداد بزيادة تعقيد ذلك الكائن الحي وعلوه في سلم التطور البايولوجي. ولاشك أن أبرز مظاهر علاقة الكائن الحي ببيئته حاجته إلى ما توفره له من مصادر الطاقة التي تغذي فعالياته الحيوية وبالشكل الذي يضمن ديمومة بقائه ككائن حي، فرداً ونوعاً. إذ لا يوجد في الطبيعة كائن حي يمكن له أن يعيش في عزلة تامة عن بيئته ومن غير أن يحتاجها على الأقل لتوفر له مصادر الطاقة التي لا حياة له بدونها.

إن اثنتين من العمليات الحيوية التي تميّز الكائن الحي عن الأشياء غير الحية، التغذية والتنفس، هما في حقيقتهما عمليتان يقوم بهما الكائن الحي للحصول على الطاقة الضرورية لقيامه بفعالياته الحيوية؛ هذه الطاقة اللازمة لاستمرار حياته. فعملية التغذية توفر للكائن الحي مواد غذائية غنية بالطاقة energy-rich food زُوِّد الكائن الحي بالقابلية على أن يستخلص منها بواسطة

عملية التنفس ما تحتاجه فعالياته الحيوية من اشكال الطاقة البايولوجية[1] biological energy المختلفة، الحرارية والكيميائية والكهربائية وغيرها. ومع اختلاف الكائنات الحية في نوعية الأجهزة التي تمكّنها من الاستفادة من مصادر الطاقة في البيئة، وبالتالي اختلافها في نوعية المواد الغذائية والتنفسية التي تستخدمها لاستخلاص طاقتها البايولوجية، فإن كل الكائنات الحية تشترك في حاجتها إلى نوع ما من مصادر الطاقة الخارجية هذه. أي بعبارة أخرى، تشترك كل الكائنات الحية بكونها كائنات «مستهلكة للطاقة» energy consumers.

من الناحية الطاقية، يمكن تقسيم التفاعلات الكيميائية التي تجري في جسم الكائن الحي إلى نوعين: التفاعلات الايكسيرغونية exergonic، وهي التفاعلات التي تستهلك طاقة، والتفاعلات الاينديرغونية endergonic، وهي التفاعلات التي تُنتِج طاقة. إلا أن من المهم هنا ملاحظة أن التفاعلات الاينديرغونية في الجسم تتضمن استخدام مواد غذائية غنية بالطاقة، وأن ما يحدث في هذه التفاعلات هو في الحقيقة تحرير طاقة energy release من تلك المواد الغنية بالطاقة. لذا فإن كل انتاج داخلي لطاقة بايولوجية يقوم به الجسم إنما يأتي على حساب استهلاك طاقة خارجية لا تنتمي إلى جسمه يحصل عليها من بيئته. لذلك فإن العمليات التي يحصل من خلالها الكائن الحي على الطاقة البايولوجية الضرورية لفعاليته الحيوية المختلفة هي في حقيقتها عمليات تحويل transformation للطاقة من شكل لآخر وليست عمليات خلق لها. إن هذه الحقيقة تبدو واضحة تماماً عند دراسة التفاعلات الكيميائية التي تحدث في الجسم والتي تُعرف بـ «الأيض» metabolism.

(1) إن تعبير «الطاقة البايولوجية» لا يشير بحال من الأحوال إلى نوع أو شكل خاص من الطاقة وإنما هو مجرد مصطلح تندرج تحته مختلف أشكال الطاقة التي يقوم الجسم بإنتاجها واستخلاصها من مصادر الطاقة المتواجدة على شكل غذاء في محيطه، ومن ثم استخدامها لمختلف فعالياته البايولوجية.

حين يحصل الكائن الحي على الغذاء من بيئته الخارجية تبدأ عملية الأيض في الجسم بشكلها الأول والمعروف بـ «الايض الهدّام» catabolism، وهي عملية تحليل المركبات العضوية، أي التي يدخل الكاربون في تركيبها، إلى مواد أبسط تركيباً. وللأيض الهدّام ثلاث وظائف أساسية. أولى هذه الوظائف هي إنتاج مواد بإمكان الجسم الاستفادة منها في «التركيب الحيوي» biosynthesis، وهي عملية تركيب مختلف المواد التي يحتاجها الجسم في بناء وصيانة وتكثير خلاياه الحية. الوظيفة الثانية هي تحرير الطاقة البايولوجية التي يحتاجها الجسم لفعالياته الحيوية المختلفة. والطاقة المُحرَّرة هي طاقة كيميائية تكون على شكل مركّب هو فوسفات الادينوسين الثلاثية (adenosine triphosphate ATP). فهذا المركب يعمل كالبطارية الكيميائية التي تخزن الطاقة ليستخدمها الجسم عند حاجته إليها. أما الوظيفة الثالثة فهي تحويل الفضلات إلى مواد كيميائية يستطيع الكائن الحي إفرازها خارج جسمه. إن ما يعنينا هنا هو العمليتان الأوليان، واللتان تبيّنان أن الغذاء هو مصدر طاقة الكائن الحي. فتفاعلات الأيض الهدّام هي تفاعلات ايندير غونية مُولِّدة للطاقة، إلا أن الطاقة التي تنتجها تقوم باستخلاصها من الغذاء الغني بالطاقة والذي يحصل عليه الكائن الحي من بيئته.

يقوم الجسم من ثم باستخدام المواد والطاقة والتي تنتج جميعاً من تحليل المواد العضوية المعقدة في عملية الأيض الهدّام في طورٍ ثانٍ من الأيض يُعرف بـ «الأيض البنّاء» anabolism. حيث يقوم الجسم باستخدام هذه المواد وجزء من الطاقة في عمليات التركيب الحيوي، كما يقوم باستخدام باقي الطاقة لأغراض حيوية أخرى، كالحركة مثلا. إن هنالك عدداً كبيراً جداً من العمليات من صنفَي الأيض تجري في جسم الكائن الحي في نفس الوقت، إلا أن الأمر المهم إدراكه هنا هو أن كل مادة وطاقة يحتاجها الكائن الحي لصيانة تركيبه وفعالياته الحيوية بواسطة عمليات أيض بنّاءة لابد وأن يكون مصدرهما مواد غذائية غنية بالطاقة يحصل عليها الكائن الحي من محيطه، أو أن تكونا قد نتجتا من

عمليات أيض هدّامة لهذه المواد الغذائية[1]. إن عمليات تصنيع الكائن الحي للمواد التي يحتاجها لاستمراره في الحياة تتطلب، غير المادة، طاقةً يستخلصها الكائن الحي من مصادر الطاقة في بيئته. أي أن الطاقة البايولوجية، بأشكالها المختلفة، أصلها طاقة بيئية environmental energy متواجدة في المحيط البيئي للكائن الحي.

إن غذاء معظم الكائنات الحية، كالإنسان والحيوانات، أي مصدر طاقتها، كائنات حية من نباتات وحيوانات تحصل هي الأخرى على طاقتها من غذائها الذي تلتقطه من بيئتها. أي أن جسم الكائن الحي يحصل على طاقة من الغذاء المتواجد في محيطه والذي يكون هو نفسه مخزن طاقة لكائنات أخرى تتغذى عليه وتستطيع تحليل جسمه إلى طاقة ومواد مفيدة لها. فالنمر مثلاً يأخذ الطاقة التي يحتاجها جسمه للاستمرار في الحياة والقيام بفعالياته الحيوية من فرائسه التي يمكن أن يكون من بينها ثعلب، والثعلب بدوره يمكن أن يحصل على حاجته من الطاقة من طير يصطاده، والطير ما كان سيكون تلك الوجبة الغنية بالطاقة للثعلب لولا أنه هو الآخر عاش عُمُره يتغذى على يرقات حشرات مفيدة له طاقياً، قد تغذت هي الأخرى على نباتات حية، وهكذا تستمر سلسلة الغذاء. إلا أننا لو تتبعنا مصدر الطاقة الأصلي لسلسة الغذاء food chain من الكائنات الحية التي هي بمثابة مخازن طاقة تعيش على امتصاص طاقة بعضها البعض لوجدناه أشعة الشمس أو بعبارة أكثر دقة فوتونات ضوء الشمس.

تستطيع النباتات الخضراء بسببٍ من احتوائها على مادة الكلوروفيل chlorophyll الخضراء تحويل فوتونات ضوء أشعة الشمس من خلال عملية «التركيب الضوئي» photosynthesis إلى طاقة كيميائية. ففي عملية التركيب الضوئي تقوم النباتات الخضراء بامتصاص أشعة الشمس التي تعمل كطاقة يستخدمها النبات مع الماء وثاني أوكسيد الكاربون وأملاح أو أيونات لاعضوية

(1) تُعرف كل مادة تدخل في عملية أيضية بـ «الأيضة» metabolite.

لإنتاج مواد غذائية عضوية غنية بالطاقة، وبشكل رئيسي كربوهيدرات carbohydrates وأحماض أمينية amino acids ولبيدات lipids، كما ينتج الأوكسجين من هذه التفاعلات كناتج عَرَضي[1]. إن التفاعلات المعقدة لعملية التركيب الضوئي يتم عادة الإشارة إليها اختصاراً بتفاعل ست جزيئات من ثاني أوكسيد الكاربون وست جزيئات ماء وطاقة ضوئية لإنتاج جزيئة من سكر الغلوكوز glucose، وست جزيئات أوكسجين تظهر كناتج عرضي. ويمكن التعبير عن هذا التفاعل بالمعادلة الكيميائية التالي:

6CO2 + 6H2O + Light Energy - C6H12O6 + 6O2

كما هو واضح، فإن التركيب الضوئي عملية أيضية بنّاءة يتم فيها استهلاك طاقة لإنتاج مواد من مواد أبسط تركيباً. أما في عملية التنفس فيتم حرق سكر الغلوكوز بواسطة الاوكسجين في واحدة من أهم عمليات الايض الهدّام التي تؤدي إلى تحرير طاقة مهمة يحتاجها الجسم لفعاليات الأيض البنّاء. إن سكر الغلوكوز بالذات هو من المواد المهمة التي تدخل في العمليات الأيضية للكثير من الكائنات الحية، وتبيّن عمليتا تكوين سكر الغلوكوز في التفاعلات الضوئية-الكيميائية للتركيب الضوئي ومن ثم حرقه في الجسم لتحرير طاقة أن أجسام النباتات الخضراء تستخدم هذا المُركَّب كمخزن للطاقة الشمسية.

إن الحفاظ على الحياة عمليةٌ مُكلِّفة طاقياً ولا يمكن للكائن الحي القيام بها من غير استهلاك طاقة من محيطه. وبسببٍ من كون الكائن الحي مستهلكاً للطاقة لا خالقاً creator لها، وبسبب من كون دوره كمنتج producer هو دور المحوِّل transducer للطاقة من شكل لآخر، فإنه لا يمكن لأي كائن حي أن يعيش بمعزل عن بيئته، وبالتحديد بعيداً عن مصادر الطاقة التي يحتاجها. إذاً يمكن اعتبار جسم الكائن الحي مصنَعاً كيميائياً ضخماً أساس عمله عدد كبير من

---

(1) تستخدم بعض البكتريا في عملية التركيب الضوئي ثاني كبريتيد الهايدروجين H2S بدل الماء كمصدر للهايدروجين ولا تُنتج أوكسجين.

العمليات البايوكيمائية المعقدة التي لا تختلف كثيراً في عملها، من حيث المبدأ، عن العمليات التي تحدث في أي مصنع كيميائي من صنع يد الإنسان. إن هنالك الكثير من العمليات التي يمكن أن يقوم بها مثل هذا المصنع وباستطاعته أن ينتج الكثير من المواد إلا أن تشغيله يتطلب تجهيزه أولاً بطاقة.

لقد مر وقت كان يُعتَقَد خلاله بأن جسم الكائن الحي يمتلك طاقة حيوية vital energy غير مادية، لا فيزيائية ولا كيميائية، هي المسؤولة عن فعالياته الحيوية واستمراره على قيد الحياة وهي التي تميزه عن الأشياء غير الحية والكائنات الميتة. بالرغم من أن المذهب الحيوي vitalism هذا هو مذهب فلسفي بحت وليس علمياً في منشئه، إذ لم يستطع أحد من العلماء أن يضع يده يوماً على هذه الطاقة الحيوية المزعومة في الجسم، فإن هذا لم يمنع من أن يأخذ به في السابق الكثير من العاملين في مختلف الحقول العلمية. ولكن بعد التقدم الذي حققته العلوم البايولوجية، وبالذات علم الطاقة البايولوجية bioenergetics، وهو العلم الذي يدرس التغيرات الطاقية داخل جسم الكائن الحي، لم يعد هنالك اليوم، على الأقل في الأوساط العلمية، من يعتقد بوجود طاقة حيوية تمثّل سر حياة الكائن الحي. إن الحقيقة التي كشفها علم الطاقة البايولوجية والتي ليس من الممكن التشكيك فيها علمياً هي أن نور الشمس هو مصدر الطاقة الأصلي لكل أشكال الطاقة البايولوجية في جسم أي كائن حي، وأن أشكال الطاقة البايولوجية الموجودة في أجسام الكائنات الحية ما هي إلا أشكال أخرى متحولة عن هذه الطاقة. فلم يعد اليوم أحد يشك في أن الكائن الحي كيان لا يمتلك طاقة خاصة به وأن كل عملية إنتاج للطاقة داخل جسم الكائن الحي لابد وأن تكون قد سبقتها عملية اكتساب للطاقة من الخارج.

من الواضح أن نجاح أي كائن حي في الحصول على الطاقة الضرورية لدوام حياته يتوقف على أمرين لا يمكن التفريط بأي منهما هما: أولاً، توفر طاقة بيئية بالكمية التي تغطي حاجة الكائن الحي وبالأشكال التي يستطيع التعامل معها بتسخيرها لأغراضه البايولوجية؛ ثانياً، امتلاك الكائن الحي للقابلية السليمة

على الإفادة من هكذا نوع وكمية من الطاقة، أي امتلاكه للأجهزة والمنظومات البايولوجية التي تمكّنه من تحويل الطاقة البيئية إلى طاقة بايولوجية. إن الفشل في توفير أي من هذين المطلبين الضروريين يحتّم فشل التفاعل بين الكائن الحي ومصادر الطاقة التي تمدّه بأسباب الحياة وبالتالي فإن نتيجته تكون خللاً في نشاطات الكائن الحي، قد يكون محدود الأثر فيطال بعضاً من فعالياته فقط وقد يكون مؤثراً إلى حد إنهاء حياة الكائن الحي، وذلك اعتماداً على درجة ونوع الفشل الحاصل في التفاعل بين الكائن الحي ومصادر الطاقة البيئية أو درجة ونوع العطب في أجهزته ومنظوماته التي تقوم بإنتاج الطاقة البايولوجية. فعند انقطاع مصدر الطاقة الخارجية عن الكائن الحي، كما يحدث عند فقدان المادة الغذائية أو التنفسية لسبب أو لآخر، أو عند حصول خلل وظيفي داخلي في الكائن الحي يُضعِف أو يُلغي نهائياً قابليته على الاستفادة من مصادر الطاقة الخارجية، فإن وجود الكائن الحي يُصبح مهدداً بالخطر والزوال.

إن وصف مستهلك ومحوِّل للطاقة من شكل لآخر consumer and transducer of energy ينطبق على الإنسان بنفس الدقة التي ينطبق بها على أبسط أنواع الكائنات الحية. فدرجة التعقيد البايولوجي التي يتمتع بها الإنسان لم تحوّله من كائن استهلاكي للطاقة إلى كائن منتج لها، وإنما جعل هذا التعقيدُ التركيبي عمليات الاستهلاك والتحويل التي تتم في جسم الإنسان أكثر عدداً وأعقد بكثير من مثيلاتها التي تتم في أجسام الكائنات الحية الأقل تطوراً. إن حاجة الإنسان لبيئته، بما فيها حاجته لما توفره له من مصادر الطاقة، لا تختلف ولا تقل عن حاجة أي كائن حي آخر.

في حالة الإنسان، هنالك أربعة متطلبات أساسية لا يستطيع الإنسان إلا أن يعتمد على محيطه في توفيرها له ليتمكن من الاستمرار في الحياة هي: الأوكسجين، العزل الحراري، الماء، والغذاء. لقد أدرك الإنسان منذ القدم حاجته الماسة لمتطلبات الحياة الأربعة هذه حيث ورد ذكرها مراراً وتكراراً في الأدبيات القديمة على شكل العناصر الأربعة: الهواء، النار، الماء، والتراب. إن المدة التي

يستطيع الإنسان العادي أن يبقى خلالها حياً من دون هذه الضرورويات هي بضعة أسابيع فيما يخص الغذاء، وبضعة أيام فيما يخص الماء، وبضعة ساعات على قدر تعلّق الأمر بفقدان العزل الحراري، وبضعة دقائق فقط في حالة الأوكسجين. إلا أن فقدان إحدى هذه الضروريات لمدة طويلة نسبياً، ولو لمدة أقل من تلك التي تتسبب في موت الإنسان، يمكن أن يؤثر آنياً بشكل سلبي كبير على فعاليات الإنسان، وقد يترك عليه أيضاً آثاراً ضارة دائمية.

إن اثنين من ضروريات حياة الإنسان، وهما الهواء والغذاء، لهما علاقة مباشرة بإنتاج الطاقة التي يحتاجها الإنسان في فعالياته الحيوية. لذلك فإنه وإن كان بإمكانه البقاء حياً لبضعة أسابيع من غير طعام، فإن فعالياته الحيوية تتدهور تماماً خلال هذه الفترة وذلك لافتقاد الجسم للطاقة التي تمكّنه من القيام بهذه الفعاليات.

يزوِّد الطعام الموجود في البيئة جسم الإنسان بالمادة التي ينتج عن هضمها مواد مغذية nutrients تُمتَص من قبل الدم وتُستخدم من قبل خلايا الجسم لأربعة وظائف رئيسية هي: أولا، تنمية وإصلاح الأنسجة والعضلات والعظام والأسنان والجلد؛ ثانياً، الحماية ضد الأمراض والعدوى؛ ثالثاً، صيانة التركيب الكيميائي للخلايا؛ ورابعاً، وهو ما يهمنا هنا، تحرير طاقة للعمليات الأيضية والتدفئة والشغل (بالمعنى الفيزيائي) والنشاط الغددي. من أهم المواد الغذائية التي بمقدور جسم الإنسان الاستفادة منها في تحرير طاقة الكربوهيدرات والبروتينات proteins، التي يمكن للجسم تحرير 17 كيلوجول[1] من الطاقة من كل غرام منها، وكذلك اللبيدات lipids، التي يستطيع الجسم أن يحرر 38 كيلوجول من كل غرام منها.

---

(1) الجول هو وحدة قياس الطاقة. الكيلوجول يساوي ألف جول والميغاجول يساوي مليون جول. يُطلَق على كل 4.2 جول مصطلح سِعْرة calorie ويساوي مقدار الطاقة المطلوبة لرفع درجة حرارة غرام واحد من الماء درجةً مئوية واحدة. وتُستخدم وحدة الكيلوسعرة عادة في قياس الطاقة المُحتواة في الغذاء.

إن الحد الأدنى لمعدل الطاقة التي يحتاجها الإنسان الصائم، الذي هو في حالة سكون، والمتوقف عن عمل أي شيء على الإطلاق، أي الذي يكون جسمه في حالة ما يُعرف بالأيض الأساسية basal metabolism، هو حوالي ستة ميغاجول في اليوم لإنسان وزنه 70 كيلوغرام. أما للقيام بأي نشاط، كالعمل مثلاً، فإن الإنسان يحتاج خمسة إلى ثمانية ميغاجول إضافية، اعتماداً على نوعية النشاط. ويعتمد مقدار الطاقة التي يحتاجها الإنسان يومياً على عدد من العوامل. حيث يتناسب مقدار الحاجة إلى الطاقة طردياً مع عُمُر الإنسان ووزن وحجم جسمه، كما يحتاج الذكر طاقة أكبر من حاجة الأنثى التي تزداد حاجتها من الطاقة في بعض الحالات الخاصة كفترة الحمل. كما تتطلّب الأعمال المختلفة أقداراً مختلفة من الطاقة، فيما يسبّب الجو البارد استهلاكا أكبر للطاقة التي يحتاجها الجسم للتدفئة.

2-3 العلاقة البارامانية بين الإنسان والطاقة

إن لما تقدم في القسم السابق من شرح موجز لطبيعة العلاقة بين المادة الحية والطاقة البايولوجية أهمية كبيرة عند دراسة تلك الظواهر الخارقة للعادة التي تظهر بوجود بعض أفراد النوع الإنساني. إذ يتفق معظم باحثي الباراسايكولوجيا على أن تدخّلاً طاقياً من نوعٍ ما يحدث في العديد من ظواهر القابليات الخارقة للعادة، كالإدراك الحسي الفائق والتحريك الخارق للمألوف، وإن كان نوع هذه الطاقة أو الطاقات ما يزال مجهولاً تماماً في الوقت الحاضر. إلا أن الخطأ الكبير الذي وقعت فيه غالبية هؤلاء الباحثين افتراضهم، من دون أي دليل اختباري-تجريبي على صحة هذا الافتراض، بأن الإنسان الذي تظهر بوجوده هذه الظاهرة الخارقة للعادة أو تلك هو مصدر الطاقة المسؤولة عن حدوث الظاهرة هذه أو تلك. إن هذا الافتراض يناظر تماماً القول بأن الإنسان، أو الكائن الحي بشكل عام، هو نفسه مصدر الطاقة التي يستهلكها في فعالياته الجسمية والسلوكية والحركية! لقد شاهدنا أن مصدر الطاقة البايولوجية

يقع خارج جسم الكائن الحي، سواء كان هذا الكائن الحي إنساناً أو غيره من الكائنات الحية. لذلك لا يوجد أي دليل اختباري- تجريبي يبرر الاعتقاد بأن الطاقات التي تتسبب في حدوث الظواهر الخارقة للعادة، والتي سنُطلق عليها تسمية الطاقات الفائقة super energies، تختلف عن الطاقة التي يحتاجها الإنسان للقيام بفعالياته الحيوية من ناحية كون مصدر كلتيهما خارجياً لا علاقة له بالإنسان الذي يقتصر دوره على الإفادة من هذه الطاقات بأشكال معينة.

قد يعترض البعض بأن هنالك احتمالاً أن تكون الطاقات الفائقة هي فعلاً من الطاقات التي تُخلَّق داخل جسم الإنسان نتيجة لعمليات التحويل الطاقية التي يقوم بها جسمه، حالها في هذا كحال باقي أشكال الطاقة التي تظهر نتيجة عمليات تحويل الطاقة البيئية إلى طاقة بايولوجية في الجسم. إلا أن هنالك أسباباً عديدة تبرر رفض هذا الاعتراض. أولا، أن الطاقة البايولوجية التي ينتجها الجسم تأخذ أشكالا محددة تقليدية، كأن تكون طاقة كيميائية أو حرارية أو كهربائية أو صوتية، وهي كلها أشكال معروفة للطاقة تتبع في سلوكها أنماطاً محددة ويمكن إنتاجها مختبرياً بتحكّم كامل وبأساليب مختلفة. على العكس من هذا، فإنه ليس في تجليات الطاقات الفائقة المسؤولة عن حدوث الظواهر الخارقة للعادة ما يبرر تشبيهها بأي من الأشكال المختلفة للطاقة البايولوجية أو أنماط سلوكها. ثانياً، أن طبيعة التفاعلات التي تُنتِج الطاقة البايولوجية هي تفاعلات معروفة، ذات ميكانيكيات مفهومة، وتتبع القوانين الفيزيائية والكيميائية التقليدية لتحويل الطاقة، كما يحدث في إنتاج الجسم للطاقة من التفاعلات الكيميائية، على سبيل المثال. كما أن بالإمكان تتبُّع كافة مراحل عمليات إنتاج الأشكال المختلفة للطاقة البايولوجية في الجسم بدءاً بمرحلة حصول الإنسان على الطاقة البيئوية عبر قيامه بتناول الطعام. على الخلاف من هذا، ليس هنالك أي دليل على وجود عمليات بايولوجية في جسم الإنسان تقوم بانتاج الطاقات الفائقة. ثالثاً، يقوم جسم الإنسان بإنتاج الطاقة البايولوجية خدمةً لوظائف بايولوجية محددة ذات هدف نهائي هو هدف كل عملية بايولوجية

في الكائن الحي، وهو المحافظة على استمرار حياة الجسم. أما الفعاليات التي تَنتُج عن ظواهر القابليات الخارقة للعادة فلا تشارك على الإطلاق نظائرها التي تنتج عن الطاقة البايولوجية في كونها ذات وظائف بايولوجية للجسم. إن الفعاليات التي تَنتُج عن ظواهر القابليات الخارقة للعادة، كتحريك الأجسام عن بُعد أو توارد الأفكار، لا موقع لها في مخطط الفعاليات البايولوجية الهادفة إلى استمرار حياة الجسم، ولذلك لا يمكن للطاقات الفائقة أن تكون وليدة أية فعالية بايولوجية لجسم الإنسان، بما فيها فعاليات التحويل الطاقي التي يقوم بها هذا الجسم. إن لابايولوجية الطاقات الفائقة، مصدراً وهدفاً، هي نتيجة تتفق تماماً مع ملاحظة اقتصار ظهور ظواهر القابليات الخارقة للعادة على عدد محدود جداً من أفراد النوع الإنساني. لقد كانت هنالك في الواقع بضعة محاولات نظرية لعرض الظواهر الخارقة للعادة كظواهر ذات وظائف حياتية، إلا أن أصحاب هذه المحاولات المعدودة لم يصلوا إلى أية نتيجة إيجابية (أنظر على سبيل المثال Randall، 1971).

إن تفاعل الإنسان مع الطاقات الفائقة، والذي ينتج عنه ظهور ظواهر خارقة للعادة، يتطلب توفر ظرفين لا ثالث لهما، هما نفس الظرفين المطلوبين لتفاعل الإنسان مع الطاقة البيئية: أولاً، وجود الطاقة المعنية قريباً أو بجانب الإنسان، وثانياً امتلاك الإنسان القابلية على الإفادة من هذه الطاقة. إن المفارقة التي تثير الدهشة هنا هي أنه بينما لا يشكك أحد من العلماء في أن توفر هذين الظرفين هو أساس تفاعل الإنسان مع الطاقة البيئية والذي يؤدي بالتالي إلى إنتاج الجسم للطاقة البايولوجية، نجد الباحثين يغضون النظر تماماً عن النتيجة المنطقية بأن تفاعل الإنسان مع الطاقات الفائقة هو الآخر يقوم على نفس الأساس، ليصرُّوا بدل ذلك على أن الطاقات الفائقة هي طاقات بشرية المنشأ، محاولين تفسير الظواهر الخارقة للعادة بمعزل عن أي تدخّل طاقي خارجي! إن مما لاشك فيه أن هذه النظرة التعسفية الخاطئة لحقيقة التفاعل الطاقي الذي يحدث في الظاهرة الخارقة للعادة تفسّر الفشل الذريع الذي قابله ولازال يقابله باحثو

الباراسايكولوجيا، والذين من بينهم عدد كبير من الفيزيائيين، في فهم حقيقة ما يحدث في هذه الظواهر الغامضة، وهو الفشل الذي يعبّر عنه بشكل دقيق قول أحد باحثي الباراسايكولوجيا المعروفين من الفيزيائيين:

لقد أدركنا، كفيزيائيين نقوم بدراسة الإدراك الحسي الفائق، بأننا لم تكن لدينا أية فكرة نهائياً عن الميكانيكيات الفيزيائية وراء التجارب التي نقوم بها. ولكن، بعد عقدٍ من العمل، تعلمنا الكثير عن سايكولوجية الظاهرة. إن هذه خيبة أمل كبيرة لنا نحن الفيزيائيون (Targ et al، 1991؛ 60-61).

تأكيداً على النظرة السليمة إلى الطاقات الفائقة والظواهر الخارقة للعادة، قمتُ في عام 1982، مع عدد آخر من الباحثين المهتمين بالظواهر الخارقة للعادة بصياغة مصطلح «بارامان» Paramann للإشارة إلى حقيقة هذه الظواهر الغامضة. يتركب مصطلح بارامان من مقطعين هما «بارا» para الإغريقية وتعني «بجانب»، و «مان» mann الألمانية وتعني «إنسان». والمعنى الكلي لهذا المصطلح هو «ما هو بجانب الإنسان ومتواجد خارجاً عنه». إن كل مقطع من مقطعي مصطلح بارامان يشير إلى أحد الظرفين الواجب تحققهما سوية لكي تحدث تلك الظواهر الخارقة للعادة ذات الصلة بتواجد الإنسان. فالمقطع «بارا» يشير إلى ضرورة وجود الطاقة الفائقة بجانب وخارج الإنسان، فيما يعبّر المقطع «مان» عن وجوب امتلاك الإنسان القابلية على التفاعل مع هذه الطاقات.

في الواقع، أن الحقيقة البارامانية لا تشمل الظواهر الخارقة للعادة فقط وإنما تشمل كل تفاعل إنساني-طاقي طالما كان الإنسان مستهلكا للطاقة لا منتجاً لها. أي أن الظواهر البايولوجية هي الأخرى ظواهر بارامانية. فكما أن الظواهر الخارقة للعادة ذات الصلة بتواجد الإنسان هي نتاج لتفاعل الإنسان مع طاقة لا تنتمي إلى جسمه هي الطاقات الفائقة، فإن الظواهر البايولوجية هي نتاج تفاعل الإنسان مع طاقة خارجية هي الطاقة البيئية. وبالنظر إلى الأمر من زاوية أخرى، فإن الطاقات الفائقة هي في حقيقتها طاقات بيئية، إلا أنها تختلف طبعاً عن أنواع الطاقات البيئية التقليدية التي يمكن للجسم استخدامها في فعالياته

البايولوجية بعد تحويلها إلى طاقة بايولوجية. إذاً تشير الحقيقة البارامانية إلى كون كل تفاعل إنساني-طاقي هو تفاعل بين قابلية بشرية وطاقة لابشرية.

لقد أصبح واضحاً الآن أن دور المنظومة البايولوجية الإنسانية في حدوث الظواهر الخارقة للعادة لا يعدو أن يكون دور المُستلِم receiver الذي له قابلية استلام الطاقات الفائقة واستخدامها في مجالات محددة هي الظواهر الخارقة للعادة التي تظهر عليه أو بواسطته. فهي في هذا تعمل كهوائي أجهزة الاستقبال الإذاعي والتلفزيوني الذي يقتصر عمله على استقبال ما كان قد صُمِّم لاستقباله من الموجات الكهرومغناطيسية التي ترسلها محطات البث. فظهور فعاليات خارقة للعادة لدى الإنسان مردّه تمتع ذلك الشخص بقابلية استقبال وتفاعل مع الطاقات الفائقة التي تُسبِّب ظهور تلك الفعاليات النادرة غير الشائعة.

شبّه بعض باحثي الباراسايكولوجيا في العقود الأولى من هذا القرن عدداً من الظواهر الخارقة للعادة بفعاليات استلام إشارات كهرومغناطيسية، متأثرين في نظرتهم هذه بالتطورات السريعة التي شهدتها الاتصالات الراديوية في بداية القرن. إلا أن هذه النظرة لا تمت بصلة إلى الحقيقة البارامانية للظواهر الخارقة للعادة لأن هؤلاء الباحثين لم يروا في الإنسان مستلماً فقط للموجات الكهرومغناطيسية التي افترضوها وإنما مُرسِلاً transmitter كذلك وبالمعنى الذي يجعل من المُرسِل هو مَصدر هذه الطاقات. ففُسِّرت ظاهرة توارد الافكار مثلاً على أنها إرسال لموجات بشرية المنشأ من قبل الشخص الأول واستلامها من قبل شخص آخر، أي أن الظاهرة اعتُبِرت وفقاً لهذه النظرة فعالية بشرية خالصة، مُؤثِّراً ومُتأثِّراً. في الواقع أن الاعتقاد بأن دماغ الإنسان هو مصدر الأمواج الكهرومغناطيسية التي ظن الباحثون بأنها سبب حدوث الظواهر الخارقة للعادة هو الذي كان وراء اكتشاف طبيب النفس الألماني هانز بيرغير (Hans Berger 1873-1941) في عام 1924 للأمواج الكهربائية التي يبعثها الدماغ. إذ كان بيرغير نفسه قد شارك في تجارب إدراك حسي فائق لعب فيها دور المُرسِل (Bender، 1963; Berger، 1940). إن إصرار العلماء على البحث

عن الطاقات التي تُسبِّب الظواهر الخارقة للعادة داخل الإنسان لم يؤدِّ إلا إلى فشلهم في العثور عليها، وما هم اليوم بأقرب إلى اكتشافها مما كانوا عليه في بداية القرن، بل ولن يستطيعوا أن يكتشفوها في المستقبل وذلك ببساطة لأن الطاقات التي يبحثون عنها ليس لها وجود! إلا أن هذا الفشل المستمر لم يمنع الكثير من الباحثين من الاستمرار في تبنّي الاعتقاد الخاطيء بأن السبب من وراء الظواهر الخارقة للعادة هو إرسال الإنسان لأمواج كهرومغناطيسية (أنظر مثلاً Becker، 1992).

3-3 القابليات الإنسانية الخارقة للعادة والنظرية البايوألكترونية للدماغ

لقد حتّم تميُّز الكائن الحي بكيانٍ بايولوجي مُستهلِكٍ للطاقة البايولوجية، وليس بمولِّد ذاتي لها، وجوب أن تكون في جسم كل كائنٍ حي أعضاء أو أجهزة خاصة مهيئة لاستلام كفايتها من الطاقة من مصادر هذه الطاقة في بيئته الخارجية. والإنسان بدوره مزوَّد بجهاز هضم معقّد مهيَّأ للاستفادة من المواد الغذائية البيئية واستخلاص مختلف المواد وأشكال الطاقة البايولوجية وذلك بمعالجتها داخلاً من منظوماته المتخصّصة. ولما كانت الفعاليات الخارقة للعادة تُشابه الفعاليات البايولوجية في كونها تفاعلات بارامانية ناتجة عن استلام الإنسان لطاقة خارجية، فإن هذا لابد وأن يدفع إلى التساؤل عن الجزء أو الأجزاء من جسم الإنسان المسؤولة عن التفاعل مع الطاقات الفائقة، إذ من الجلي أن العضو أو الجهاز الذي يتفاعل مع هذه الطاقات لا يمكن أن يكون نفسه المُهيَّأ للتفاعل مع مصادر الطاقات البايولوجية المستخلصة من المواد الغذائية. ولما كانت القابليات غير المألوفة على القيام بفعاليات خارقة للعادة بإمكانها أن تتجلى بأشكال عديدة وتظهر على أجزاء الجسم وفعالياته البايولوجية المختلفة كما أنها تكون أحياناً على شكل قابليات ذات طبيعة معلوماتية وليست حركية

فقط، فإن هذا لابد وأن يقود إلى الاستنتاج بأن الموقع الذي يقوم بدور محطة استقبال هذه الطاقات الفائقة، التي بإمكانها القيام بعمليات خارقة للعادة تتجاوز بكثير القدرات الطبيعية للإنسان، هو بلاشك نفس الموقع الذي يقوم بدور السيطرة المركزية على مختلف أجزاء الجسم وفعالياته البايولوجية وهو نفس الموقع الذي بوسعه معالجة المعلومات. وهذا الوصف ينطبق، ولاشك، على الدماغ. لقد أصاب علماء الباراسايكولوجيا في تحديد ذلك الجزء من جسم الإنسان الذي يشارك في حدوث الظاهرة الخارقة للعادة إلا أنهم اخطئوا تماماً في فهم دوره؛ هذا الدور الذي تحدده بدقة الحقيقةُ البارامانية التي تَقدَّم شرحها. وقد ساهم خطؤهم هذا في فشلهم في إدراك الميكانيكية التي يقوم من خلالها الدماغ بالتفاعل مع الطاقات الفائقة، وهي الميكانيكية التي تشرحها النظريةُ البايوألكترونية للدماغ التي شرحتها بشكل أولي مختصر في مكان آخر (حسين، 2004)، والتي سنتطرق لها هنا بتفصيل أكبر.

إن المائة بليون عَصَبة neuron التي يحتويها الدماغ الإنساني تمثِّل منظومةً بايوكيمائية biochemical تتكون من عدد هائل من التراكيب الثانوية التي تجري بينها تفاعلات كيميائية معقدة جداً. وتُشكّل بايوكيميائية الدماغ أساس عمله كجهاز بايوألكتروني bioelectronic غاية في التعقيد يتكون من عدد هائل من المنظومات البايوألكترونية الثانوية. وبسببٍ من هذه الخواص البايوألكترونية، فإن الدماغ يستطيع أن يقوم بوظائف شبيهة بتلك التي تقوم بها الأجهزة والمنظومات الألكترونية الصناعية، كالعقول الألكترونية، إلا أنه يختلف عن هذه الأخيرة بكون دوائره ومكوِّناته الألكترونية تتكون من مادة حية تتفاعل فيما بينها ألكترو-كيميائياً، وبالتالي فإن دوائره ومكوَّناته البايوألكترونية تتجاوز في تعقيدها وإلى حد كبير تعقيد الأجهزة الألكترونية العادية.

إن علاقة الظواهر الخارقة للعادة بالنظرية البايوألكترونية للدماغ تتمثّل في أن درجة التطور والتخصص العالية التي وصلتها خلايا الدماغ البشري جعلت بمستطاع هذا الدماغ أن يعاني في ظروف معينة من تغييرات معينة في

بايوكيميائيته تؤدي إلى تكّون منظومات بايوألكترونية بإمكانها التفاعل مع الطاقات الفائقة، وسنُطلق على هذه المنظومات تبعاً لذلك تسمية المنظومات البايوألكترونية الفائقة. تتميز المنظومات البايوألكترونية الفائقة عن باقي المنظومات البايوألكترونية الثانوية التي تعمل ضمن المنظومة البايوألكترونية الأكبر، الدماغ، بكونها تستطيع التفاعل مع الطاقات الفائقة، حتى أن هذه الطاقات تصبح أحياناً تحت سيطرة الدماغ كما تطيع أعضاء الجسم المختلفة ما تتلقاه من أوامر دماغية. أما أنواع ومقدار الطاقات الفائقة التي يمكن للدماغ أن يتفاعل معها فيعتمد على طبيعة المنظومات البايوألكترونية الفائقة التي تتكون فيه تبعاً للظروف التي تعمل على تكوينها.

إن معظم الظواهر الخارقة للعادة التي تُشابه في ظاهرها فعاليات أو استخدامات معروفة للطاقة الكهرومغناطيسية، كتوارد الأفكار والتحريك الخارق للمألوف، تحدث غالباً نتيجة سيطرة الدماغ على طاقات فائقة وبالتالي قيام هذه الطاقات بإطاعة أوامر الدماغ، وكما تقدم شرحه. فظاهرة توارد الأفكار، على سبيل المثال، تشابه عملية نقل المعلومات لاسلكياً بواسطة الأمواج الراديوية، وظاهرة التحريك الخارق للمألوف تُماثل تقنية «التحكّم عن بُعد» remote control التكنولوجية الحديثة التي شاع استعمالها في الكثير من الأجهزة الكهربائية والألكترونية.

إن تفسير الفعاليات الإنسانية الخارقة للعادة كعلاقة بارامانية بين منظومات دماغية بايوألكترونية فائقة وطاقة فائقة غير بشرية يعطي صورة عن الدماغ تختلف بشكل جوهري عن صورة هذا العضو وفقاً لـ «المذهب العَصَبي» neurone doctrine الذي يقوم عليه، وعليه وحده، علم فسلجة الأعصاب neurophysiology حالياً. إذ ينص المذهب العَصَبي على أن كافة عمليات الدماغ هي نتيجة نبضات عصبية وما يصاحبها من فعاليات، وبالتالي فإن هذا المذهب يقوم على أساسٍ من الافتراض القائل بأن كل ما يدخل إلى الدماغ إنما يصله عن طريق الحواس الاعتيادية. إن هذه الفرضية، وكما هو واضح، على

خلاف تام مع تفسير الفعاليات الخارقة للعادة كتفاعل بين منظومات دماغية بايوألكترونية فائقة وطاقة فائقة غير بشرية حيث ينص هذا التفسير بشكل واضح على أن الحواس ليست البوابة الوحيدة لما يدخل إلى الدماغ.

من الضروري هنا التشديد على أن الدماغ لا يمتلك في حالته الاعتيادية أية منظومة بايوألكترونية فائقة تُمكّنه من استقبال طاقات فائقة، وأن ظهور قابليات خارقة للعادة عند بعض الأشخاص سببه تكوّن هذه المنظومات عند هؤلاء الأفراد بالذات. أي بعبارة أخرى، أن المنظومات البايوالكترونية الفائقة هي منظومات مُنبثِقة emergent وليست من منظومات الدماغ الأصلية original التي نشأت فيه نتيجة عمليات التطور البايولوجي evolution التي مر بها والتي هي تراكيب وراثية يتم توارثها وتوريثها عبر الأجيال لكل أفراد النوع البشري، وهذا هو سبب كون القابليات الخارقة للعادة مقصورة على عدد محدود جداً من الناس. إن هذا الوصف يتفق تماماً مع الحقيقة التي يمكن ملاحظتها بسهولة من أن القابليات الخارقة للعادة الناشئة عن وجود المنظومات البايوألكترونية الفائقة ليس لها دور خاص في الفعاليات البايولوجية للإنسان بشكل عام. أي بعبارة أخرى، يمكن وصف قابلية الدماغ على التفاعل مع الطاقات الفائقة بكونها قابلية لاطبيعية لكونها لم تظهر نتيجة التطور الطبيعي الذي مرّ به الإنسان، ولذلك فإن من المنطقي أن نجدها تتصرف بشكل غير طبيعي بالمعنى البايولوجي، أي أن تؤدي وظائفاً وتخدم أغراضاً لا تدخل في صلب بقاء الإنسان كفرد أو كنوع. إن لاطبيعية قابلية التفاعل مع الطاقات الفائقة وكونها قابلية مُنبثِقة ومكتسبة حقيقتان بالإمكان فهمهما بكل سهولة وذلك من خلال تتبع كيفية ظهور هذه القابليات عند أصحابها، حيث يمكن لهذه القابليات أن تظهر في دماغ الإنسان أما بشكل متعمَّد أو بصورة تلقائية.

إن السبيل الرئيسي والأكثر شيوعاً لجعل الدماغ يتمتّع بشكل متعمَّد بقابلية التفاعل مع طاقات فائقة، أي جعل الإنسان موهوباً لقابليات خارقة للعادة، هو القيام ببعض الممارسات التي توصف عادة بكونها رياضات روحية مثل اليوغا

والتأمل. تتميز الرياضات الروحية بكونها أنظمة انضباط نفسي وجسدي وعقلي صارمة تُعيد تنظيم حياة الإنسان كلياً من خلال ضوابط خاصة تحكم أسلوب تعامله مع نفسه ومع الآخرين. وأساس عمل الرياضات الروحية هو إحداث تغييرات كمية ونوعية في الإجهادات التي يتعرض لها الدماغ. لذلك تحتوي الرياضات الروحية على ممارسات من مثل ما يُعرف بالحرمان الحواسي sensory deprivation التي تؤدي تقنياتها المختلفة، كإغماض العين مثلاً، إلى تقليل عناصر الإثارة الحسية التي تصل إلى الدماغ، إضافة إلى احتوائها على قوانين تُقنّن وتنظم فعاليات مثل الأكل والشرب وممارسة الجنس والنوم. وتضع الرياضات الروحية الدماغ تحت إجهادات خاصة عن طريق ممارسات من مثل التركيز العقلي على صور محددة أو ترديد أصوات أو عبارات أو كلمات mantra معينة. إن تعريض الدماغ لمثل هذه التغيرات النوعية والكمية في المؤثرات التي يتلقاها وعلى مدى فترة من الزمن يدفع به إلى محاولته الدفاع عن نظامه الداخلي النمطي من خلال ردود أفعال تتضمن إعادة تشكيل تفاعلاته البايوكيميائية الداخلية، وهي عملية من الممكن أن تؤدي، من بين ما يمكن أن تؤدي إليه، إلى تكوّن منظومات بايوألكترونية جديدة لها القابلية على التفاعل مع الطاقات الفائقة. أي أن الدماغ لا يتقصّد تكوين منظومات بايوألكترونية جديدة بإمكانها التفاعل مع الطاقات الفائقة ولكن هذه المنظومات تظهر كناتج عَرَضي لرد الفعل الدفاعي للدماغ. إن التأثير الذي تتركه الرياضات الروحية على بايوألكترونية الدماغ قد أكّده عدد هائل من الدراسات العلمية التي تناولت مختلف تقنيات هذه الرياضات. على سبيل المثال، بيّنت البحوث المختبرية أن التأمل يؤثر بشكل واضح وكبير على النشاط الكهربائي للدماغ، حيث أشارت معظم هذه الدراسات إلى تغيّر إنتاج الدماغ أثناء التأمل من الموجات السريعة الواطئة الفولتية إلى موجات بطيئة عالية الفولتية، غالباً أمواج ألفا وأحياناً ثيتا، (Anand, Chhina & Singh, 1961; Kasamatsu & Hirai, 1969; Wallace & Benson, 1973). فيما أشارت دراسات أخرى إلى زيادة إنتاج

موجات بيتا السريعة أثناء التأمل (Banquet، 1973; Benson et al، 1990; Das & Gastaut، 1955).

إن هنالك أيضاً عدد كبير نسبياً من البحوث التي تُفيد بأن الرياضات الروحية، وممارسات أخرى، بإمكانها أن تزيد من القابلية الإنسانية على القيام بفعاليات خارقة للمألوف (Glicksohn، 1986؛ Krippner & George، 1986). فقد وجد الباحثون أن التأمل يمكن أن يؤدي إلى زيادة هذه القابلية، وكذلك تفعل تقنياتُ الحرمان الحواسي التي يتم خلالها عزل الشخص عن المؤثرات البصرية والسمعية (أنظر مثلاً Honorton et al، 1973)، أو التي يتم من خلالها تمرير مؤثرات حسية معينة للدماغ، مثل التقنية المعروفة بـ «غانتسفيلد» Ganzfeld التي أُجريت أولى تجاربها قبل حوالي ربع قرن (Honorton & Harper، 1974). إن مصطلح غانتسفيلد الالماني الذي يعني «كل المجال» يُشير إلى مجال ضوئي متجانس يتم إنتاجه، على سبيل المثال، بوضع نصفي كرة على عيني الشخص وملء الحافات بالقطن لضمان حصول العزل الضوئي. وبينما يسترخي الشخص على كرسي أو في فراش يتم تسليط ضوء أحمر أو أبيض على وجهه من على بعد مسافة حوالي قدمين (Honorton، 1977). كما يتم في بعض الأحيان وضع الشخص تحت عزلة سمعية كذلك وذلك بوضع مِسماع على كل من أذنيه يبث ضوضاءً متجانسة. أي أن هدف تقنية الغانتسفيلد هو جعل حواس الشخص تحت تأثير مجال كلي متجانس ليس فيه تفاصيل أو أنماط معينة يمكن أن تجذب نحوها انتباه الشخص. يستغرق التحفيز الغانتسفيلدي عادة حوالي ثلاثين دقيقة يتم بعدها اختبار قابلية الشخص على القيام بفعاليات خارقة للمألوف. ومن الأساليب الأخرى التي يمكن أن تُسبِّب تغييرات بايوكيميائية في الدماغ يمكن أن تقود إلى ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة تناول عقاقير معينة، كتناول عقاقير مُخدِّرة psychedelics مثل عقار الهلوسة أل. أس. دي. LSD (Masters & Houston، 1966).

لابد لكل من يدرس أدبيات الباراسايكولوجيا التجريبية أن يلاحظ ضعف التأثيرات الخارقة للعادة التي تظهر عند الأشخاص الذين يستعملون أحد أساليب تحفيز القابلية على القيام بفعاليات خارقة للمألوف، بل وفشل معظم التجارب في تحفيز أية قابلية خارقة للعادة على الإطلاق، وهو أمر ليس أمام علماء الباراسايكولوجيا إلا الاعتراف به (Broughton، 1990: 95). ومن الطبيعي أن هنالك عواملاً كثيرة يجب أخذها في الحسبان عند محاولة تفسير هذه الظاهرة، إلا أن أهم هذه العوامل هو أن الأساليب التي يتبعّها الباحثون لتحفيز القابلية على القيام بفعاليات خارقة للمألوف عند الأشخاص الذين يقومون بدراستهم هي ليست بالضرورة أساليب ناجحة لهذا الغرض. بعبارة أخرى، أن كون التأمل رياضة من الرياضات الروحية التي يمكن استخدامها لتحفيز الدماغ على تكوين منظومات بايوألكترونية فائقة لا يعني أن أي أسلوب للتأمل بإمكانه أن يؤدي إلى هذه النتيجة! إن الرياضات الروحية قد وضعها على مر التأريخ أفراد كانت لهم معارف خاصة بقي العلم يتجاهل صحتها وأهميتها، بل وينكرها، لغاية وقت قريب حين ظهر ما يُعرف بـ «الطب السلوكي» behavioral medicine، الذي كان أحد رواده بروفسور جامعة هارفارد الأميركية الطبيب هيربرت بينسون Herbert Benson والذي ساهمت دراساته حول «الفسلجة النفسية» psychophysiology للتأمل في إلقاء الضوء على بعض أبعاد مثل هذه الفعاليات الإنسانية النادرة. لذلك فإن من يدرس تاريخ أية رياضة من هذه الرياضات الروحية سيجد أن لها شروطاً غاية في الصرامة والدقة لا يجوز تغييرها على الإطلاق. إن التأمل لا يعني، كما يظن الكثير من باحثي الباراسايكولوجيا، مجرد استرخاء أو قيام بنوع من التركيز، فهذه يمكن أن تكون جزءاً من التأمل إلا أنها بالتأكيد ليست كل ما تمثله هذه الرياضة الروحية التي تشكّل فعالياتُ كلِّ نوعٍ منها نمطاً خاصاً من الحياة وليس مجرد استرخاء لفترة قصيرة. كما أن الرياضات الروحية وباقي أساليب تحفيز القابلية على القيام بفعاليات خارقة لدى الإنسان تشترط على الشخص وجوب قيامه بممارستها

بشكل مستمر ولفترة طويلة حتى يمكن لها أن تُحدث التأثير المطلوب على الدماغ.

إن الأساليب التي يستخدمها علماء الباراسايكولوجيا تفشل في معظم الأحيان في تغيير بايوكيميائية الدماغ بالشكل الذي يؤدي إلى ظهور منظومات بايوالكترونية فائقة فيه، فيما تؤدي التجارب القليلة الناجحة إلى جعل بايوكيميائية الدماغ في حالة غير مستقرة، أي متغيرة بين حالتها الأصلية وحالتها الجديدة الناتجة عن تعرّض الدماغ للإجهادات الجديدة، وبالتالي فإن المنظومات البايوألكترونية الفائقة المتكوّنة في هذه الحالات القليلة تكون وقتية وغير مستقرة وضعيفة. فللدماغ ميل شديد وقدرة قوية جداً على الرجوع إلى حالته البايوكيميائية الطبيعية التي لا تتضمن أية منظومات بايوألكترونية فائقة، إذ كما سبق ذكره فإن تطوير إمكانية التفاعل مع الطاقات الفائقة ليس بحد ذاته هدفاً للدماغ، ولكنه نتيجة عَرَضية لعمل الدماغ على الحفاظ على نظامه البايوكيميائي الداخلي والذي هو الدافع الأساسي والوحيد وراء رد فعله هذا. إن مما يؤكد هذا الاستنتاج الظاهرةُ التي أشار إليها الكثير من باحثي الباراسايكولوجيا التجريبية، والتي استشهد بها يونغ أيضاً كما مر بنا في الفصل الثاني، من أن الأشخاص الذين يشتركون في اختبارات الباراسايكولوجيا التجريبية يحققون عادة أفضل نتائجهم في محاولاتهم الأولى فيما تقل نسبة نجاحهم مع استمرارهم في تكرار التجربة. إن الذي يحدث هنا هو تشكّل وقتي لمنظومات بايوألكترونية فائقة، تضمحل وتختفي تدريجياً بعد وقت قصير نتيجة تعوّد الدماغ على تأثيرات تقنية التحفيز البسيطة المستعملة خلال الاختبار، أي نجاحه في مجاراة تأثيراتها من غير الحاجة إلى قيامه بتغيير نشاطه البايوكيميائي، ولذلك فإنه سرعان ما يعود إلى حالته البايوكيميائية الأصلية.

تفسّر كل هذه الأسباب الفشل المستمر لباحثي الباراسايكولوجيا التجريبية في تحفيز قابليات قوية ودائمية على القيام بفعاليات خارقة للمألوف لدى الأشخاص المشاركين في تجاربهم، كما أنها تفسّر ضعف ومحدودية ووقتية القابليات الخارقة للعادة التي تظهر على بعض الأفراد الاعتياديين الذين يشتركون في التجارب

الباراسايكولوجية مقارنة بقوة وشمولية واستمرارية القابليات الخارقة للعادة التي يمتلكها الأفراد الملتزمون بتطبيق الرياضات الروحية المختلفة بانضباط تام بضوابطها وشروطها القاسية. إلا أن من العوامل المهمة جداً في هذا المجال التي ينبغي الإشارة إليها مدى التفاوت الكبير بين قابليات الأفراد المختلفين على القيام بفعاليات خارقة للعادة. فالممارسة المعينة التي قد تؤدي إلى ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة في دماغ شخص معين قد لا تؤدي إلى النتيجة نفسها عندما يمارسها شخص آخر. والاختلاف بين الناس في هذه القابليات هو امتداد لاختلافهم في قابلياتهم الأخرى، ويشابه تماماً على سبيل المثال اختلاف أجسامهم في ردود أفعالها على التمارين الرياضية الجسدية التي يمكن أن تجعل البعض منهم متفوقين رياضياً بينما لا يكون لها التأثير نفسه على البعض الآخر.

إن إمكانية تطوير منظومات بايوألكترونية لاستقبال طاقات فائقة بشكل متعمَّد لا تتأتّى عن طريق ممارسة الرياضات الروحية المختلفة أو تناول بعض العقاقير أو غير ذلك من الأساليب فحسب. فمن الممكن أن تنشأ مثل هذه المنظومات داخل الدماغ بشكل تلقائي أو عفوي نتيجة لحالات عقلية أو فيزيائية للدماغ، وكما يحدث كثيراً من الأحيان حين يجد الإنسان نفسه وبشكل مفاجيء طرفاً في ظاهرة خارقة للعادة من غير أن يفهم كيف ولماذا حدثت ولا سبب عدم تكررها من جديد مرة أخرى. فكل إنسان تقريباً لابد وأن يكون قد فاجأته حادثة خارقة للعادة، كتوارد أفكار بينه وبين شخص آخر، أو إدراكه فجأة لوقوع حادثة ما من دون تلقّيه لمعلومات عنها بأية واسطة من وسائط نقل المعلومات التقليدية. إن سبب وقوع مثل هذه الظواهر الغامضة هو حدوث تغير مفاجيء في النشاط البايوكيمائي للدماغ لسبب ما، بحيث تؤدي الحالة البايوكيميائية الجديدة للدماغ إلى ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة في دماغ الشخص تقوم بدورها بالتفاعل مع طاقات فائقة من دون وعي الشخص مسببة وقوع حوادث خارقة للعادة. إلا أن هذه التغيرات البايوكيمائية في الدماغ لا تستمر سوى لمدة قصيرة جداً يعود بعدها الدماغ مباشرة إلى حالته الطبيعية، مما يفسر وقتية وعدم استمرار وقوع

الحوادث الخارقة للعادة وعدم تحولها إلى قدرة دائمية لدى الشخص.

إن حالة اليقظة لا توفر غير ظروف محدودة يمكن خلالها أن يتغير النشاط البايوكيمائي للدماغ وقتياً إلى حالته التي تؤدي إلى ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة فيه. إلا أن حالة الوعي[1] التي تظهر فيها بصورة مكثفة هذه الحالات الكيميائية الخاصة للدماغ هي حالة النوم، وبالذات الأحلام.

فمنذ القدم، ارتبطت الأحلام بالفعاليات الإنسانية الخارقة للعادة. حيث أن معظم ما تناقله الناس، ويتناقلونه، من حوادث إدراك حسي فائق ومن توارد أفكار وإدراك مُسبق واستشعار قد حدثت أثناء النوم. فمن الحقائق التي لا يختلف عليها اثنان في مجتمع الباراسايكولوجيا هي أن هذه الحالة الدماغية الخاصة والغريبة، حالة النوم وبالذات رؤية الأحلام، هي وسيط فعال جداً لحدوث مختلف الظواهر الخارقة للعادة. ففي عام 1948، وعلى أثر دعوة وجهها جوزيف راين إلى العامة لإرسال تفاصيل ما مر بهم من حوادث باراسايكولوجية تلقائية[2] spontaneous، استلم مختبره في جامعة ديوك الأمريكية آلاف الرسائل حول حالات إدراك حسي فائق وتحريك خارق للعادة. في إحدى التحليلات لهذه الحالات وجدت زوجة راين وزميلته لويزا راين Louisa Rhine أن خمس وستين في المائة منها كانت أحلاماً (Rhine، 1962).

كان سيغموند فرويد، والذي اهتم بشكل استثنائي بدراسة الأحلام، أحد الذين أشاروا إلى «الحقيقة التي لا تقبل الجدل بأن النوم يخلق ظروفاً مساعدة على توارد الأفكار» (Freud، 1953: 86)، وكان هذا طبعاً بعد أن غيّر موقفه

---

(1) المقصود بحالة الوعي state of awareness هو الحالة التي تصف درجة الانتباه كحالات النوم أو اليقظة أو التنويم.

(2) المقصود بالحوادث التلقائية هي تلك التي تحدث «فجأة» ولا يكون الشخص قد عمل، على الأقل بشكل واعٍ، على حدوثها. إن الباراسايكولوجيا المعاصرة تهتم بدراسة تلك الظواهر الخارقة للعادة التي تدور من حولها عادةً اما باستخدام البيانات التي توفرها لها الظواهرُ التلقائية، أو من خلال الدراسات الميدانية، أو من خلال البحوث المختبرية.

السابق الرافض للظواهر الخارقة للعادة والذي لاحظنا أنه كان أحد أسباب القطيعة التي حدثت بينه وبين يونغ. إلا أن نظرة فرويد الخاطئة إلى الظواهر الخارقة للعادة على أنها ظواهر بشرية خالصة جعلته يربط القابلية الخارقة للعادة على توارد الأفكار بعملية التطور مدعياً، من دون أي دليل، بأن توارد الأفكار كان وسيلة تفاهم قديمة بين أفراد البشر قبل أن يؤدي التطور الطبيعي إلى ظهور لغة أكثر كفاءة حلّت محلها، وأن الأحلام التي تنبع من أعماق النفس تكشف عن بقايا وسيلة الاتصال القديمة هذه! إن خطأ فرويد الذي نتج عن إهماله غير المبرر لاحتمال وجود عوامل خارجية لا علاقة لها بالإنسان تتدخّل في حدوث الظواهر الخارقة للعادة لَتؤكده حقيقةٌ مفادها أن توارد الأفكار ليس الظاهرة الخارقة للعادة الوحيدة التي تحدث أثناء الأحلام. إلا أن الحقيقة الأهم هنا هي أن الإنسان لم يتميَّز لوحده بالأحلام وإنما هنالك حيوانات أيضاً ترى أحلاماً، وهي حقيقة علمية اكتُشفت في عام 1958، أي بعد تسعة عشر عاماً على وفاة فرويد.

على الرغم من أن العلاقة بين النوم، وبالذات الأحلام، والظواهر الخارقة للعادة كانت قد لوحظت منذ القدم، فإن البحث العلمي لم يستطع أن يطرق هذا المجال إلا بعد التوصّل إلى بعض الاكتشافات العلمية المهمة حول النوم والأحلام. وجاء أحد اشهر هذه الاكتشافات العلمية وأهمها على يد باحثَين من جامعة شيكاغو الأمريكية هما يوجين ازيرينسكي Eugene Aserinsky وناثانيل كلايتمان Nathaniel Kleitman وذلك في عام 1953. فخلال دراسة أزيرينسكي لظاهرة الانتباه attention عند الأطفال، لاحظ أن إغلاق العين يسبب هبوطاً في القابلية على الانتباه عند الاطفال، فقرر تسجيل حركة الأجفان باستخدام جهاز خاص لهذا الغرض يُعرف بالأليكتروأوكيولوغرام electroochelogram. ثم قرر أزيرينسكي لاحقاً أن يحصل على فكرة أكثر تكاملاً عن حالة الانتباه العقلي عند الأطفال وذلك بأن يستخدم أيضاً جهاز قياس النشاط الكهربائي للدماغ الذي يُعرف بمَرْسَمَة موجات الدماغ Electroencephalograph.

تَمَكَّن أزيرينسكي عند استخدامه الأليكتروأوكيولوغرام ومَرْسَمَة موجات الدماغ في نفس الوقت من ملاحظة أنه عند فقدان الأطفال للانتباه واستسلامهم للنوم فإن الأليكتروأوكيولوغرام كان يشير إلى حدوث حركات سريعة للعين، بينما كان مخطط موجات الدماغ لكل منهم يشابه ما يكون عليه في حالة اليقظة حين يكون الدماغ في حالة نشاط واضح.[1] وبينما حيَّرت هذه الظاهرة الباحث الشاب أزيرينسكي الذي كان أول من لاحظها. فإن شريكه الأكثر خبرة، كلايتمان، توصل إلى تفسير لها مبيناً أن حالة تَصاحُب نمط موجات الدماغ لحالة اليقظة مع حركات سريعة للعين يحدث عندما يحلم الإنسان. حينئذ بدأ أزيرينسكي وكلايتمان بإعادة الدراسة على مجموعة من البالغين، مستخدمَين الأليكتروأوكيولوغرام ومَرْسَمَة موجات الدماغ. لاحظ الباحثان أن الأشخاص الذين يتم إيقاظهم بينما هم في حالة النوم الخاصة التي اكتشفاها غالباً ما يتذكرون أحلاماً كانوا يرونها قبل إيقاظهم. في نفس ذلك العام نشر أزيرينسكي وكلايتمان بحثهما الذي أعلنا للعالَم من خلاله اكتشافهما لحالة النوم الجديدة التي تحدث عندما يحلم الإنسان أثناء (Aserinsky & Kleitman, 1953) النوم. وبذلك أصبحت حالات الوعي بشكل عام تُقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي حالة اليقظة وحالة النوم الاعتيادي وحالة النوم التي اكتشفها هذان العالِمان.

كان العالم وليم ديمينت William Dement هو أول من أجرى بحوثاً أكدت ما كان قد لاحظه أزيرينسكي وكلايتمان من وجود علاقة بين حالة النوم

---

(1) يتكوّن النشاط الكهربائي لدماغ الإنسان في حالة اليقظة الاعتيادية بشكل رئيسي من موجات سريعة (أي ذات تردد عالٍ) وذات فولتية (فرق جهد) واطئة، حيث تسوده موجات ذات ترددات تصل إلى 30 هرتز وذات سعة 50 مايكروفولت، رغم أنه يمكن أيضاً ملاحظة موجات ذات ترددات تصل إلى حوالي 150 هرتز. وعلى وجه التحديد، فإن الدماغ ينتج في حالة اليقظة خليطاً من موجات ألفا alpha، التي تظهر عند إغماض العينين، وموجات بيتا البطيئة slow beta، التي تظهر عند فتح العينين. إن هذا الخليط من ألفا وبيتا البطيئة والذي يشكل الجزء الأكبر من النشاط الكهربائي للدماغ في حالة اليقظة يبدأ بالاختفاء عند شروع الإنسان بالنوم.

الجديدة هذه وحدوث الأحلام، كما أنه عاد في عام 1958 لينشر نتائج بحوث بيّن فيها ملاحظته لوجود حالة النوم الجديدة في القطط كذلك (Dement، 1958). وكان ديمينت هو الذي أعطى حالة النوم الجديدة إسمها العلمي الذي أصبحت تُعرف به وهو نوم «حركات العين السريعة» (Rapid Eye Movements REM). بعد اكتشاف حالة النوم هذه أصبح النوم يُقسم إلى نوعين هما نوم «حركات العين السريعة»، الذي اكتشفه ازيرينسكي وكلايتمان، والنوم «بدون حركات العين السريعة» non-REM، الذي لا يتميز بذلك التوافق بين حركات عين سريعة ونمط نشاط كهربائي دماغي شبيه بنمط حالة اليقظة. وتتناوب حالتا النوم هذه بشكل دوري أثناء النوم، وهو أمر كان أزيرينسكي وكلايتمان قد لاحظاه في تجاربهما على البالغين. ففي الإنسان تستغرق الدورة الكاملة التي تتكون من حالة النوم بدون حركات العين السريعة وحالة نوم حركات العين السريعة التي تليها مباشرة مدة تسعين دقيقة، بينما تستغرق هذه الدورة في القطط ثلاثين دقيقة، حيث يتناسب طولها مع حجم الدماغ.

كان تمييز نوم حركات العين السريعة واكتشاف علاقتها بالأحلام ومعرفة طبيعة النشاط الكهربائي الدماغي خلالها هو الخطوة الحاسمة التي فتحت عالَم الأحلام أمام بحوث الباراسايكولوجيا التجريبية. فبوضع أقطاب بجانب العينين وأقطاب مَرْسَمَة موجات الدماغ على الجمجمة أمكن تحديد مرحلة النوم التي تحدث غالبية الأحلام خلالها، مما يعني أن بالإمكان معرفة متى يكون الشخص في حالة حلم ومتى تنتهي حالة الحلم هذه ويمكن بالتالي إيقاظه مباشرة بعد انتهاء مرحلة نوم حركات العين السريعة وسؤاله عما كان يحلم.[1]

---

(1) هنالك حالات يتم فيها إيقاظ أشخاص من إحدى مراحل النوم «بدون حركات العين السريعة» ويتبيّن أن الشخص كان يحلم فعلاً، وأن حلمه، من ناحية قوته وطبيعته واحتوائه على تفاصيل، لا يمكن نهائياً تمييزه عن الأحلام التي يرويها الأشخاص الذين يتم إيقاظهم من حالة نوم «حركات العين السريعة». ولكن بشكل تقريبي فإن في 80 % - 95 % من حالات الإيقاظ من حالة نوم «حركات العين

في عام 1962 أسس الطبيب النفسي مونتاغ أولمان Montague Ullman في مركز ميمونايدس الصحي Maimonides Medical Center في بروكلين Brooklyn مختبر أحلام ميمونايدس Maimonides Dream Laboratory الشهير لدراسة العلاقة بين الأحلام والظواهر الخارقة للعادة. وفي عام 1964 انضم إليه عالم النفس ستانلي كربنر Stanley Krippner، حيث أجرى هذان الباحثان مجموعة من التجارب. كان المنهج العام الذي تم اتباعه في هذه التجارب هو أن ينام أحد الأشخاص في غرفة معزولة من بعد أن توضع أقطاب كهربائية على رأسه لتحديد وقت حدوث نوم حركات العين السريعة، ويجلس في غرفة مجاورة مُراقِب التجربة بجوار آلة رسم polygraph متصلة بها أقطاب كهربائية لتؤشر وقت بدء الشخص النائم بالحلم. عندما يتأكد المُراقِب بأن الشخص بدأ فعلاً مرحلة نوم حركات العين السريعة فإنه يُرسِل إشارة صوتية إلى شخص آخر جالس في غرفة ثالثة معزولة مهمته محاولة التأثير عقلياً على الشخص النائم، كأن يقوم بالتركيز على النظر إلى لوحة فنية معينة محاولاً في نفس الوقت نقل الصورة عقلياً إلى الشخص النائم الذي يكون حينئذ في مرحلة الحلم. هذا هو أسلوب اختبار قابلية توارد الأفكار، أما عند اختبار قابلية الإدراك المُسبق فإن النائم يقوم بعد إيقاظِه بتسجيل أحلامه ليتم فيما بعد القيام باختيار عشوائي للوحات، بواسطة أحد الأشخاص أو الأجهزة، ودراسة مدى التطابق بين الاثنين.

من الواضح أن الهدف من هذه التجارب هو دراسة ما إذا كانت القابلية على القيام بفعاليات خارقة للعادة تزداد في حالة نوم حركات العين السريعة، أي وقت الحلم، وكما تشير المَرْويّات. قام أولمان وكربنر بثلاث عشرة تجربة على مر عشر سنوات (Ullman, Krippner & Vaughan, 1973). كانت تسعة

السريعة» يروي الشخص فيها حلماً، بينما النسبة المقابلة في حالة النوم «بدون حركات العين السريعة» هي 5 % - 10 %.

منها إيجابية وذات دلالة إحصائياً. وكانت سبعة من هذه التجارب عن توارد الافكار والاثنتين الاخريَين عن الإدراك المسبق. إلا أن من المهم هنا الإشارة إلى أن هذه النتائج أجريت على أشخاص متميّزين بقابليات على القيام بفعاليات خارقة للعادة، أي أن أدمغتهم أكثر ميلا من أدمغة الناس العاديين إلى تشكيل منظومات بايوالكترونية فائقة.

للأسف لم تكن هنالك أكثر من محاولات معدودة لتكرار تجارب ميمونايدس، وذلك لأن إنشاء وتشغيل مختبر أحلام والقيام بمثل هذه التجارب، وبالذات تشغيل جهاز مَرْسَمَة موجات الدماغ لليالي كاملة لتحديد وقت حدوث حالة نوم حركات العين السريعة، هو أمر مكلّف جداً. وهذا هو السبب الذي جعل مختبر ميمونايدس يغلق أبوابه في عام 1978. أما المحاولات القليلة من قبل باحثين آخرين لتكرار تجارب ميمونايدس فقد جاءت بنتائج متباينة من نجاح وفشل (Van de Castle، 1977; Sargent and Harley، 1982)، إلا أن هنالك شبه إجماع في مجتمع الباراسايكولوجيا التجريبية على أن تجارب ميمونايدس جاءت بنتائج مهمة في البرهنة على زيادة معدلات حدوث الظواهر الخارقة للعادة في مرحلة نوم حركات العين السريعة. كما أن تجارب ميمونايدس أوحت لعلماء الباراسايكولوجيا التجريبية بتقنيات جديدة لدراسة الظواهر الخارقة للعادة، وأشهر هذه التقنيات وأنجحها تقنية «غانتسفيلد» التي ورد ذكرها فيما تقدّم، والتي وضعها باحث الباراسايكولوجيا التجريبية المعروف تشارلس هونورتون Charles Honorton والذي كان أحد اعضاء كادر مختبر ميمونايدس.

على الرغم من أن هنالك كماً هائلاً من البيانات عن وقوع حوادث خارقة للعادة خلال الأحلام، وبالرغم من أن هذه البيانات، والتي تخص حوادثاً تلقائية، قد دعمتها بحوثٌ مختبرية ألقت الضوء على جوانبٍ من هذه الظاهرة الغامضة مؤكّدة زيادة معدلات حدوث ظواهر خارقة للعادة أثناء النوم، فإنه لم تظهر أية

نظرية استطاعت أن تقدم تفسيراً مقنعاً لها.[1] ويكفي دليلاً على حيرة العلماء في هذا المجال الاستشهاد بجوزيف راين الذي لم يستطع أن يحدد ما إذا كانت النتائج الإيجابية للتجارب على الأحلام سببها «الشخص الذي هو تحت الاختبار، أو القائم بالتجربة، أو موضوع التجربة [اللوحة الفنية]» (Rhine، 1977: 44). إلا أن نظرية المنظومات الدماغية البايوألكترونية الفائقة تقدم تفسيراً مقنعاً تماماً لهذه الظاهرة الغامضة. فحالة النوم بشكل عام، ومرحلة نوم حركات العين السريعة بشكل خاص، تمثل حالة نشاط بايوكيمائي خاص للدماغ يمكن أن تنشأ خلالها منظومات دماغية بايوألكترونية فائقة تتسبب في حدوث ظواهر خارقة للعادة.[2] وبسببٍ من الطبيعة الخاصة للنشاط البايوكيميائي للدماغ في حالة نوم حركات العين السريعة فإن احتمالات نشوء منظومات بايوالكترونية فائقة خلال هذه الحالة هي أكبر بكثير من احتمالات حدوث الشيء ذاته في حالة اليقظة أو حالة النوم بدون حركات العين السريعة، رغم أن هذا طبعاً لا يعني أن كل حالة نوم حركات العين السريعة يصاحبها حتماً ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة في الدماغ. يمكن هنا أيضاً فهم التغييرات البايوكيمائية في الدماغ خلال نوم حركات العين السريعة على أنها تمثل نوعاً من الخلل الذي

---

(1) هنالك محاولات لتفسير بعض أوجه العلاقة بين الظواهر الخارقة للعادة والأحلام، كالنظرية التي طرحها مونتاغ أولمان، مدير مركز مايمونايدس الصحي ومؤسس مختبر الأحلام، والتي ادعى فيها بأن الأحلام والظواهر الخارقة للعادة تشترك في كونها تخدم هدفاً واحداً له علاقة ببقاء النوع (Ullman، 1984، 1986). إلا أن هذه المحاولة التفسيرية غير الناجحة للربط بين الظواهر الخارقة للعادة ووظائف بايولوجية تنطلق من الخطأ الشائع في اعتبار الظاهرة الخارقة للعادة ظاهرةً بشرية خالصة.

(2) إن كون حالة نوم حركات العين السريعة والأحلام ذات أساس كيميائي يُعتبر حالياً حقيقة لاشك فيها، خصوصاً بعد أن بيَّنت العديد من الدراسات بأنه بالإمكان إطالة أو تقصير حالة نوم حركات العين السريعة والأحلام في الإنسان والحيوان من خلال حَقن عقاقير كيميائية خاصة في الدماغ (Hobson، 1988).

يتمثل رد فعل الدماغ عليه في تشكيله لمنظومات بايوألكترونية فائقة ذات قابلية على التفاعل مع الطاقات الفائقة. ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو وجه التشابه الكبير بين حالة النوم من جهة وحالات الحرمان الحواسي من جهة أخرى، والتي توفر هي الأخرى ظروفاً ملائمة لظهور منظومات دماغية بايوألكترونية فائقة.

إن إمكانية حدوث تغييرات وقتية في بايوكيميائية الدماغ نتيجة تعرضه لإجهادات فكرية أو فيزيائية أو ظروف معينة يفسر تلقائية الحوادث الخارقة للعادة التي تحدث للعديد من الناس الذين لا يمتلكون قابليات خارقة للعادة دائمية. إذ يؤدي اجتماع ظروف معينة إلى حدوث تغييرات في بايوكيميائية الدماغ تؤدي إلى تكوّن منظومات بايوألكترونية فائقة وقتية تُسبِّب تفاعلاتها مع طاقات فائقة أحياناً ظواهراً غريبة من الممكن ملاحظتها من قبل الشخص نفسه أو من قبل أناس آخرين. إلا أن مثل هذه الحالات الدماغية تُعتبر، وكما سبق ذكره، حالات غير مستقرة يحاول الدماغ أن يغادرها في أسرع وقت ليعود إلى سابق حالته الطبيعية. وهذا في الواقع هو الذي يحدث أحياناً في حالتي اليقظة والنوم.

ليست حالتا اليقظة والنوم هما المصدر التلقائي الوحيد لظهور منظومات بايوألكترونية فائقة. فهنالك على سبيل المثال بعض الحوادث الموثّقة عن أشخاص تعرّضوا لإصابات مفاجئة في رؤوسهم خرجوا منها بقابليات خارقة للعادة على قراءة الأفكار أو التنبؤ أو غيرها من القابليات الخارقة للعادة. ولعل من أشهر هذه الحوادث حالة الهولندي بيتر هيوركوس Peter Hurkos.

لم تكن لهيوركوس أية قابلية على القيام بفعاليات خارقة للعادة من قبل أن يسقط من على سلّم ليصطدم رأسه بقوة بالأرض، وذلك خلال الحرب العالَمية الثانية. حين استرجع هيوركوس وعيه لاحقاً في المستشفى وجد نفسه قادراً على معرفة أشياء عن المرضى الذين يشاركونه الغرفة بمجرد النظر إليهم. فعلى سبيل المثال، عرف هيوركوس أن المريض الراقد على السرير المجاور لسريره كان قد باع ساعة ذهبية كان والده قد تركها له! إلا أن هيوركوس لم يكتسب قابلية على قراءة الأفكار فحسب، وإنما أيضاً اكتسب قابلية على إدراك مسبق،

أي قابلية تنبؤية. فحين صافح هيوركوس مودعاً أحد المرضى عند مغادرة هذا الأخير المستشفى، عرف هيوركوس أن هذا الرجل كان عميلاً بريطانياً وأنه سيُقتل قريباً، وهو ما حدث فعلاً! إلا أن هذه الحادثة كادت أن تكلّف هيوركوس حياته لأن المقاومة الهولندية اتهمته بالعمل لصالح المخابرات الألمانية ولم يستطع أن يقنع رجال المقاومة بأن له قابليات خارقة للعادة إلا بصعوبة! لقد كانت القابلية على الإدراك المسبق التي اكتسبها هيوركوس نتيجة ارتطام رأسه بالارض متميزة إلى الحد الذي جعلته يستغلها في العمل على المسارح (Wilson. 1991: 33-34).

يفسّر هذا التفسير لحالة بيتر هيركوس حالة كارل يونغ أيضاً والذي كانت حياته حافلة بمختلف الحوادث الخارقة للعادة المتناثرة رواياتها في مختلف كتاباته. لقد كان يونغ على دراية بأن ما يحدث له من ظواهر خارقة للعادة له علاقة بقابلية يمتلكها، إلا أنه ظن بأنها قابلية نفسية ورثها عن والدته (Lindorff. 1995a: 573). فيما رأى باحث آخر أن يونغ نفسه هو الذي كان يسبب تكرار هذه الحوادث في حياته وذلك من خلال تقنية التخيل الفعّال التي كان يقوم من خلالها «بحوار هادئ، ولكن مُركَّز وموجَّه مع عالَمه الداخلي» (Senn. 1989: 114). إلا أن يونغ يشير في سيرته الذاتية إلى أنه حين كان له من العُمُر ثلاث أو أربع سنين سقط يوماً فاصطدم رأسه بحافة رجل الموقد. وكانت إصابته بليغة إلى حد أنها استدعت خياطة الجرح (Jung. 1963: 23). ربما كانت إصابته هذه من نوع الإصابات التي تؤدي إلى توليد منظومات بايوألكترونية فائقة في الدماغ، وبالتالي جعلت حياته مسلسلاً من الحوادث الخارقة للعادة!

من الطبيعي أن لا يؤدي كل تعرّض للدماغ إلى إجهادات فيزيائية أو فكرية لظهور منظومات بايوألكترونية فائقة. إذ أن كل إنسان تقريباً غالباً ما يتعرض لإصابة ما على رأسه في مرحلة ما من مراحل حياته، إلا أننا لا نجد جميع الناس يكتسبون قابليات مثل تلك التي اكتسبها هيوركوس أو تقع لهم حوادث خارقة للعادة بالمعدلات العالية التي كانت تقع ليونغ. إن الخلل الكيميائي في الدماغ

الناتج عن الإصابة بضربة على الرأس يجب أن يوافق شروطاً معينة نوعياً وكمياً لكي يؤدي إلى ظهور قابليات غير مألوفة. فغني عن القول أن بعض الصدمات الرأسية يمكن أن تكون من الشدة بحيث تسبب في الدماغ عطباً فيزيائياً مؤثراً لا خللا كيميائياً محدوداً فقط، مما يجعل الدماغ يفقد السيطرة على بعض فعاليات وأجزاء الجسم وهو أمر يمكن أن يكون ذا نتائج خطيرة على صحة الشخص، وربما يتسبب في موته.

من الحقائق التي تكشف النقاب عنها حوادث مثل تلك التي وقعت لبيتر هيوركوس ويونغ أن التغيرات البايوكيميائية التي تحدث في الدماغ تكون أحيانا دائمية وبالتالي فإن المنظومات البايوألكترونية الفائقة التي تنتج عنها تكون هي الأخرى دائمية أو، بعبارة أدق، شبه دائمية. ومن الممكن ملاحظة الأمر نفسه على الملتزمين بممارسة مختلف أنواع الرياضات الروحية، مثل النساك والرهبان البوذيين والهندوس والنصارى وغيرهم، حيث تحتوي الأدبيات التاريخية القديمة وحتى الحديثة على إشارات إلى عدد كبير نسبياً من هؤلاء الذين كانت لهم قابليات دائمية على القيام بفعاليات خارقة للمألوف (Rogo، 1962).

إن النظرية البايوألكترونية للدماغ تبيّن حقيقة مفادها أن القابليات الخارقة للعادة هي قابليات فردية وليست قابليات نوعية، أي أنها قابليات يمكن أن يتمتع بها بعض البشر كأفراد ولكنها ليست قابليات يمتلكها النوع الإنساني برمّته وبالتالي فإنها ليست قابليات في متناول كل فرد من أفراده. إن عدم إدراك هذه الحقيقة لابد وأن يؤدي إلى سوء فهم كلّي لحقيقة الظواهر الخارقة للعادة ودور الإنسان فيها، وهو سوء فهم لم يستطع أن يتجنبه حتى باحث مجتهد وذكي مثل كولن ولسون الذي استنتج من دراسته للظواهر الخارقة للعادة «بأن الكائنات البشرية تمتلك طيفاً كاملاً من «القدرات الخفية» والتي لا يكون واحدهم واعياً بها عادةً، وأن هذه تتضمن توارد الأفكار، «النظر في المستقبل»، التنبؤ والتَكهّن الخارق للعادة. لقد أصبح واضحاً تماماً أن أسلافنا امتلكوا هذه القدرات بدرجة أكبر منا بكثير، وأننا فقدناها تدريجياً لأننا لم نعد بحاجة إليها» (Wilson،

33 :1991). وبسبب من سوء فهمه لطبيعة التغير الذي طرأ على حالة بيتر هيوركوس بعد إصابته، فإن ولسون يرى أن حالة هيوركوس تمثل دليلاً على نظريته أعلاه التي يعتبر فيها القابلية على القيام بفعاليات خارقة للعادة قدرات خاصة بالنوع البشري لا بأفراد منه.

4-3 أنواع الطاقات الفائقة

لقد استعملنا تعبير "الطاقات الفائقة" في القسم السابق بشكل عام للإشارة إلى أنواع من الطاقات ليست لها خصائص حياتية، وذلك كما هو الحال مثلاً مع أشكال الطاقة المألوفة فيزيائياً مثل ضوء الشمس وباقي أنواع الأمواج الكهرومغناطيسية. إلا أن الطاقات الفائقة غير الحية لا تمثل في الحقيقة كل ما هو موجود من أنواع هذه الطاقات، وإنما هنالك أيضاً طاقات فائقة حية. فما هي هذه الطاقات الفائقة الحية، التي يمكن أن نطلق عليها أيضاً وصف كائنات حية غير تقليدية؟

من الفرضيات السائدة في العلوم النظرية الحديثة بشكل عام والبايولوجيا بشكل خاص، والتي تبيّن النزعة الاختزالية reductionistic القاصرة التي تسيطر على هذه العلوم، فرضية كون الشكل المألوف للكائنات الحية التي تنتمي إلى سلسلة التطور التي يمثل الإنسان قمتها هو الشكل الوحيد الذي يمكن للحياة أن تتجلى به. إن هذه الفرضية، التي تفتقد البرهان التجريبي على صحتها والتي لم تنشأ عن بحث وتقصٍّ علميين، ليست سوى نتيجة منطقية خاطئة ظهرت وسادت بسبب من إهمال البايولوجيا للظواهر الخارقة للعادة وقيامها بتركيز دراساتها على الظواهر "الطبيعية" المألوفة. إن وصول البايولوجيا إلى هذه النتيجة هو أمر بديهي بديهية قصور كل منهج استقرائي inductive عن الوصول لغير النتائج التي تستند على البديهيات والفرضيات التي انطلق منها. لذلك، فطالما كان علم البايولوجيا منشغلاً بدراسة أشكال الحياة التقليدية المتوفرة في الظواهر "الطبيعية" المعروفة انشغالا كلياً صرفه عن دراسة أشكال

الحياة غير التقليدية التي يمكن أن تكشف عن وجودها الظواهرُ الخارقة للعادة فانه سيبقى أسير نظرته القاصرة التي تنكر ضمناً وعلانية إمكانية وجود أشكال حياتية غير الأشكال المألوفة. إن جهل البايولوجيا اليوم بأشكال الحياة غير التقليدية يناظر جهلها قبل اختراع المجهر بعوالم كثيرة من كائنات حية تقليدية لا تُرى بالعين المجردة. إن احتمال وجود أشكال للحياة تختلف عن أشكال الحياة التقليدية التي نعرفها وندرسها لا يتعارض مع أية حقيقة من الحقائق العلمية التجريبية التي تقوم عليها المنظومة التجريبية-الاختبارية للعلم المعاصر، ولذلك فإن إنكار وجود كائنات حية غير تقليدية هو افتراض لا يوجد مبرر تجريبي لوضعه. بل أنه، وهو الأهم، يتعارض والحقائق التي كشف النقاب عنها كثيرٌ من الظواهر الخارقة للعادة. إن تبنّي العلوم النظرية المعاصرة لهذا الافتراض لم يؤدِّ إلى مجرد إهمال استكشاف إمكانية وجود أشكال حياتية لاتقليدية، وإنما تعداه إلى إصرارٍ على محاربة وإنكار أية ظاهرة تشير إلى احتمال وجود مثل هذه الأشكال الأخرى للحياة التي تختلف عن الأشكال التقليدية. فلقد عادت المنظومة النظرية لكافة العلوم الحياتية، تماماً كما فعلت منظومات نظرية لعلوم أخرى غيرها كالفيزياء مثلاً، الكثير من الظواهر الخارقة للعادة والتي تَكشِف النقاب عن وجود كائنات حية تختلف نوعياً عن أشكال الحياة المألوفة، ولم تهتم بدراسة هذه الظواهر بجدية تمكّنها من القيام بتمحيص ما تحفل به هذه الظواهر الغامضة من دلالات على وجود أشكال غير تقليدية للحياة.

إن تلك الظواهر الخارقة للعادة التي تشير إلى وجود كائنات حية غير تقليدية ظواهرٌ نادرة مقارنةً بالظواهر الأكثر شيوعاً والتي تشير إلى وجود الكائنات الحية التقليدية. إلا أن هذه الندرة ليست بالعُذر المقبول لتبرير إقصاء هذا النوع أو غيره من الظواهر بعيداً عن سوح البحث العلمي. إذ لم يخلُ تاريخ الإنسانية يوماً من أفراد ظهرت بوجودهم مثل هذه الظواهر الغامضة. فلقد عرف الإنسان منذ قديم الزمان مختلف الظواهر الخارقة للعادة التي تُدلل على وجود كائنات حية لها صفات تختلف عن صفات الكائنات الحية الاعتيادية، وكما هو واضح

من الأدبيات والكتابات القديمة والمرويّات غير المدوّنة لكثير من القبائل البدائية. ولاشك في أن الدين الإلهي كان له الأثر الأكبر في تعريف الناس بوجود العديد من الكائنات الحية التي تتميز بمواصفات خاصة تختلف عن تلك التي يراها الإنسان في أشكال الحياة التقليدية. وقبل التطرق إلى خصائص الكائنات الحية غير التقليدية التي تتسبب في حدوث الكثير جداً من الظواهر الخارقة للعادة فإن فيما يلي أولاً تعريفاً موجزاً بتركيب الكائنات الحية التقليدية، وذلك لكي يصبح الفارق بين الإثنين واضحاً.

تتشابه الكائنات الحية التقليدية في قيام كل منها بالعمليات والوظائف الحياتية التي سبقت الإشارة إليها في القسم الأول من هذا الفصل، والتي تميّزها عن الأشياء والمواد غير الحية والميتة، كما أنها تتشابه أيضاً في تركيبها. فبعد أن طوَّر العالم الإنكليزي روبرت هوك (Robert Hooke 1635-1703) واحداً من أوائل المجاهر الضوئية، اكتشف في عام 1663 إثر قيامه بفحصٍ مجهري لمقطع رقيق من طبقة واقية تقع مباشرة تحت اللحاء في نبات الفلين cork أن هذه المادة تتكون من عدد كبير من تركيبات تشبه الصناديق أطلق عليها تسمية «خلية» cell.[1] إلا أن أهمية اكتشاف هوك لم تستَبين تماماً إلا بعد حوالي قرنين، وتحديداً في عام 1838، وذلك حين وضع عالم النبات الألماني ماتياس شلايدن (Matthias Schleiden 1804-1881) أسَاس النظرية التي تُعرف حالياً بـ «نظرية الخلية» cell theory مبيّناً أن الخلية هي وحدة البناء الأساسية في النباتات كافة. وفي العام التالي طوّر مواطِنُه عالم التشريح تيودور شفان (Theodor Schwann 1810-1882) هذه النظرية باكتشافه أن «الخلايا هي كائنات حية وأن كل الحيوانات والنباتات هي تجمعات من هذه الكائنات الحية مرتّبة وفقاً لقوانين محددة». ثم طوّر عالِم الأمراض رودولف فركوف (Rudolf Virchow 1821-1902) نظرية الخليةَ باكتشافه أن الخلايا الجديدة تتكون

---

(1) من المعروف الآن أن هذا النوع من الخلايا التي لاحظها هوك هي في الواقع خلايا ميتة.

من انقسام الخلايا الموجودة وأن هذا هو الذي يسبب نمو الكائن الحي.

إن نظرية الخلية تنطبق على الغالبية العُظمى من الكائنات الحية، التي يختلف كل نوع منها في عدد ونوع الخلايا التي تكوّن جسمه، بما فيها أعقد كائن حي، الإنسان، الذي يتكون جسمه من ملايين الخلايا الحية المعقدة والمتخصصة بأداء مختلف الوظائف الحياتية. طبعاً هذا لا يعنى أن الكائن الحي هو مجرد المجموع الجبري لخلاياه الحية، إذ أن الكائن الحي يتكون من عدد كبير من الأنظمة المُركَّبة التي لكل منها خواص مختلفة تماماً عن خواص مكوناتها، إلا أن الخلية هي أساس بناء الكائن الحي التقليدي.

غير أن هنالك بعض الكائنات الحية التي تشكّل استثناءات من نظرية الخلية، مثل الكائنات الحية المعروفة بـ «أحادية الخلية» unicellular، وهي كائنات حية يتكون جسم كل منها من خلية واحدة فقط وليس من مجموعة خلايا كما تنص النظرية، ومن أمثالها الأوليّات Protozoa والبكتريا bacteria. إلا أن هذه الكائنات الحية ينطبق عليها هي أيضاً وصف «خلويّة» cellular، وهو ما يهمّنا هنا. كما أن جسم الكائن الحي الخلوي قد يحتوي على خلايا غير حية أو ميتة. فعلى سبيل المثال، فإن السطح الخارجي لجلد الإنسان يتكون من خلايا قشرية ميتة بينما يتكون الشعر من مادة خلوية غير حية. إلا أن هذا لا يتعارض مع القول بأن جميع الكائنات الحية تشترك في كونها كائنات خلوية التركيب.[1]

كما تقدمت معارف الإنسان عن الكائنات الحية التقليدية من الدراسة التجريبية لهذه الكائنات والظواهر التي تشترك فيها، فإن من الممكن التعرف على الأشكال غير التقليدية للحياة من الدراسة التجريبية لتلك الظواهر الخارقة للعادة التي بإمكانها أن تكشف النقاب عن وجود كائنات حية غير تقليدية وعن الكثير من خصائصها. ولاشك أن من أهم الظواهر التي تشير إلى وجود تجليات

---

(1) ان تركيب الخلية نفسها يقع خارج موضوع هذا الكتاب ويمكن الرجوع الى اي كتاب بايولوجيا للتعرف على المزيد عنه.

للحياة بأشكال غير تقليدية هي الظاهرة المعروفة بما يُسمى بـ «تحضير الأرواح»: تلك الظاهرة الغامضة التي عرفها الإنسان منذ قديم الزمان.

على الرغم من إهمال العلم التقليدي لظاهرة تحضير الأرواح، فإن هذه الظاهرة كانت من أبرز الظواهر الخارقة للمألوف التي اهتم بدراستها علماء خرجوا على إجماع نظرائهم على إهمال هذه الظواهر الغامضة. ففي النصف الثاني من القرن الماضي قام عدد من الباحثين بدراسة ما يحدث في جلسات تحضير الأرواح التي كان يقيمها أحد أشهر "الوسطاء الروحيين" mediums الذين تم اختبارهم حتى يومنا هذا وهو الوسيط الاسكتلندي المعروف دانيال ديفيد هيوم Daniel David Hume. وكانت من أهم التجارب التي شارك فيها هيوم تلك التي قام باختباره فيها عالم الفيزياء والكيمياء البريطاني المشهور وليم كروكس William Crookes (Broughton، 1990: 62-63). ومنذ ذلك الحين تم اختبار عدد كبير جداً من الوسطاء الروحيين من قِبَل باحثي الباراسايكولوجيا التجريبية الذين أكد العديد منهم صحة الظواهر الخارقة للعادة التي شاهدوها (أنظر على سبيل المثال دراسات الباحث البريطاني سول على الوسيطة الروحية المشهور بلانتش كوبر Soal، 1925).

على الرغم من أن باحثي الباراسايكولوجيا التجريبية لم يقعوا في خطأ العلماء التقليديين الذين تجاهلوا ظاهرة تحضير الأرواح فيما تجاهلوه من الظواهر غير التقليدية، فإنهم هم أيضاً لم يتعاملوا مع هذه الظاهرة بشكل يضمن الحد الأدنى من الحيادية التجريبية وانساقوا بدل ذلك وراء تفسيرات نظرية لا يمكن فهم سبب الإصرار عليها إلا إذا ما نظرنا إليها على أنها ليست بأكثر من محاولة للبرهنة على عكس ما تدل عليه الظاهرة! فبدلاً من أن يستنتج الباحثون من مراقبة الفعاليات الخارقة للعادة التي تقوم بها الطاقات الفائقة التي تحضر جلسة تحضير الأرواح من إصدارٍ لأصوات والتسبب في حركات والكشف عن معلومات لا يمكن أن تكون معروفة للوسيط أو لأحد من حضور الجلسة وغيرها من الأمور الغريبة، بدل أن يستنتج الباحثون بأن هذه الفعاليات

الخارقة للمألوف لا يمكن أن تصدر إلا عن كائنات حية ذكية، غير مرئية وغير محسوسة، نجد أن هؤلاء الباحثين حاولوا، ويحاولون، جاهدين أن يفسروا ما يقع في جلسات تحضير الأرواح من حوادث غريبة على أنها ناتجة عن «حالة وعي متغايرة» altered state of consciousness خاصة بالوسيط نفسه، متجاهلين الغموض الذي يلف هذا المصطلح وعدم وجود تعريف واضح له حتى يومنا هذا (Tart، 1980a: 249)، ومفضلين افتراض خصائص وهمية للوعي البشري لا يوجد عليها دليل تجريبي على أن يعترفوا بالدلالات الواضحة لهذه الظواهر الخارقة للمألوف على وجود كائنات حية غير تقليدية (هنالك دراسة نقدية تفصيلية عن هذا الموضوع في حسين، 1995). فقد أشار البعض مثلاً إلى أن ما يصدر من حركات في جلسات تحضير الأرواح إنما يعود إلى قدرة تحريك خارق للعادة يتمتع بها الوسيطُ نفسه لا إلى تدخّل مخلوقات غير بشرية (Cerullo، 1982). وحتى القلة من الباحثين الذين لم ينسبوا ظاهرة تحضير الأرواح إلى حالات وعي متغايرة للوسيط أو غيره من حضور الجلسة لم يتجاوزوا عقبة الاعتقاد الخاطئ بأن ما يحدث في جلسات تحضير الأرواح هو فعالية بشرية خالصة لا علاقة لها بكائنات حية غير بشرية، وهو الاعتقاد الذي ينشأ عن ادّعاء الكائنات الحية التي تحضر الجلسة بأنها أرواح بشرية، أي أرواح موتى من البشر. إن هذا هو موقف الذين يعتبرون ظاهرة تحضير الأرواح دليلاً على البقاء survival بعد الموت، وعلى وجه التحديد بقاء العقل أو الوعي البشري بعد فناء الجسد. إلا أن هنالك من لم يرض أن يقر حتى بهذا فكان أن ظهرت نظريات منافسة، أكثرها شعبية في أوساط باحثي الباراسايكولوجيا حالياً هي فرضية «بساي الفائقة» super psi التي ترى أن الظواهر الخارقة للعادة التي تحدث أثناء جلسات تحضير الأرواح، مثل التحريك الخارق للمألوف وحصول الوسيط على معلومات غير معروفة سابقاً عن الشخص الذي يتم استحضار روحه وغير ذلك من الفعاليات الغامضة، إنما تعود إلى امتلاك الوسيط لقدرات باراسايكولوجية خارقة قوية جداً هي التي تسبب هذه الحوادث وأنه لذلك لا

يوجد مبرر لافتراض حضور روح بشرية في هذه الجلسات (لمزيد من المعلومات عن فرضية بساي الفائقة أنظر Braude، 1989، 1992a، 1992b؛ وللاطلاع على وجهة نظر الباحثين الذين يعتقدون بالبقاء بعد الموت أنظر Gauld، 1982; Stevenson، 1984؛ ولانتقاد متوازن أنظر Palmer، 1992).

لقد نظر معظم باحثي الباراسايكولوجيا إلى ظواهر تحضير الأرواح على أنها ظواهر بشرية خالصة، واستخدمها كل منهم ليدلل على وجهة نظره إلى هذا الموضوع الذي يرونه أهم ما يمكن أن تُلقي الظواهر الخارقة للعادة الضوء عليه وذلك هو ثنائية العقل-الدماغ أو النفس-الجسد، أي العلاقة بين طرفي الثنائية هذين وما إذا كان من الممكن للعقل أو النفس أن يتواجدا بمعزل عن الدماغ أو الجسم، وبالتالي البقاء من بعد موت الجسد. إن الجدل القائم بين الباحثين بخصوص ما يمكن استنتاجه من دارسة الظواهر الخارقة للعادة حول علاقة ثنائية العقل-الدماغ أو النفس-الجسد يقع خارج نطاق موضوع هذا الكتاب (لمناقشة تفصيلية للموضوع يمكن الرجوع إلى Beloff، 1987; Braude، 1987; Dybvig، 1987). إلا أن الذي يهمنا التأكيد عليه هنا هو وجود حكم مسبق لدى باحثي الباراسايكولوجيا بأن الظواهر الخارقة للعادة ما هي إلا فعاليات بشرية تخص طبيعة الإنسان، وبالتالي فإن تمحيصهم لدلالات الظواهر الخارقة للعادة، بما فيها ظاهرة تحضير الأرواح، لا يمكن على الإطلاق أن يوصف بالموضوعية والحيادية اللذين لا يمكن من دونهما إرساء البحث العلمي الرصين على أساس متين. في الحقيقة أن الاختلاف الرئيسي بين أكثر باحثي الباراسايكولوجيا ثورية وبين المشككين لا يدور حول ما إذا كانت هنالك حقاً كائنات حية غير تقليدية، كما قد يظن البعض، ولكن نقطة الخلاف الرئيسية هي ما إذا كان الإنسان كائناً حياً ثنائياً من نفس ومادة أم مجرد كائنٍ حيٍّ مادي فحسب، وكما يصف الأمر أحد أشهر مناهضي الباراسايكولوجيا، بروفسور علم النفس جيمس الكوك James Alcock:

إن الخلاف حول بساي[1] يعكس صدام وجهتَي نظر للواقع مختلفتين بشكل أساسي عن بعضهما البعض. أولاهما هي النظرة المادية، الأحادية، بأن العقل البشري هو نوع من تجلٍّ مُنبثِق لعمليات دماغية، بينما الثانية هي الموقف الثنائي الذي يؤكد بأن العقل/الشخصية البشرية هو شيء يتجاوز مادة الذرات والجزيئات. لقد نشأت الباراسايكولوجيا من النظرة الثانية؛ وتطورت من محاولات، جرت في أوروبا والولايات المتحدة، لإرساء [موضوع] بقاء الشخصية البشرية بعد الموت على قاعدة علمية سليمة (Alcock، 1987: 565).

من الواضح أن النموذج التفسيري البارامانى يختلف تماماً عن نظرتَي كل من المشككين sckeptics وباحثي الباراسايكولوجيا على حد سواء. فالتفسير البارامانى يؤكد خطأ موقف المشككين الذي يرفضون الاعتراف بالظواهر الخارقة للعادة وبدلالاتها الواضحة على وجود مخلوقات حية غير تقليدية. كما أن هذا التفسير يخالف نزعة علماء الباراسايكولوجيا إلى الافتراض بأن العقل أو النفس أو أي شيء آخر هي موجودات ليس لها أساس مادي في الجسم. إذ أن مصطلحات مثل عقل ونفس هي في الحقيقة ليست موجودات شيئية ولكن صفات، والصفات لا توجد إلا من خلال موجود تصفه. لذلك فإن العقل والنفس هما لا أكثر من صفتَين يتمتع بهما أعقد عضو في جسم الإنسان، الدماغ. إن درجة التعقيد التي يتمتع بها دماغ الإنسان تجعل ما هو معروف عنه حالياً أقل بكثير جداً من أكثر التقديرات تشاؤماً. لذلك فإن القفز إلى الاستنتاج بأن صفات مرتبطة مباشرة بعملية التفكير مثل الشخصية أو العقل أو النفس ليست لها

---

(1) يُستخدم مُصطلح بساي psi للإشارة إلى الظواهر الرئيسية التي تهتم بدراستها الباراسايكولوجيا المعاصرة. وقد استحدث هذه التسمية ثوليس قبل أكثر من نصف قرن (Thouless، 1942)، كتعبير حيادي neutral يشير إلى الظواهر الخارقة للعادة من غير أن يتضمن اللإيحاء بتفسير معين. إلا أن استخدام هذا المصطلح في الباراسايكولوجيا يعاني من بعض اللااتساق incoherence، حيث يُستخدم أحيانا وكأنه يشير إلى «شيء» معين مسؤول عن حدوث الظواهر الخارقة للعادة!

علاقة بالدماغ هو افتراض لا مبرر له على الإطلاق، وأن الإشارة إلى أن للجسم أجزاءً غير مادية لا يعود أصلها إلى مادة الجسم نفسه هو أمر يناقض مفهوم الجسم نفسه ومبني على مغالطة منطقية أساساً. كما أن علم فسلجة الأعصاب يأتي في كل يوم بما يؤكد أن الدماغ هو أساس الصفات العقلية البشرية التي احتار في أصلها فلاسفة الميتافيزيقيا لمئات السنين لا لشيء سوى جهلهم بالاختلاف الكبير بين دماغ الإنسان وباقي أجزاء جسمه.

إن التفسير الباراماني للظواهر الخارقة للعادة يختلف أيضاً عما يستنتجه علماء الباراسايكولوجيا من تعاملهم مع ظواهر من مثل ما يُسمى بظاهرة تحضير الأرواح. إذ أن الأخذ بما بيّنته الدراسات التجريبية الكثيرة التي تناولت هذه الظواهر، ومن غير قولبة نتائجها داخل أُطر نظرية مجهَّزة سلفاً لأغراض شتى، لا يمكن إلا أن يقود إلى الاستدلال على وجود كائنات حية تتميز بصفات تختلف عن تلك التي نعرفها عن الكائنات الحية التقليدية، بما فيها أنفسنا (Wilson, 1991).[1]

إذا كان موضوع وجود كائنات حية غير تقليدية، أو «ارواح» spirits كما يُطلق عليها عادة، قابلاً للشك والجدل من الناحية العلمية قبل عصر الباراسايكولوجيا التجريبية، حين لم يكن ما يُعرف عن هذه الظواهر إلا ما جاء في الكتب الدينية ومخطوطات السحر وتقنيات الاتصال بالقوى غير المنظورة وما يتناقله الناس من روايات لا يمكن تمييز غَثها من سمينها، فإن كثافة البحوث الباراسايكولوجية التي درست هذه الظواهر، والتي اتبعت نسبة كبيرة منها أساليب ووسائل البحث العلمي المتَّبعة في العلم التقليدي، جعلت التشكيك في وجود أشكال الحياة غير التقليدية، أو إنكاره، أمراً لا علاقة له من بعيد أو من قريب بروح البحث العلمي. وإذا لم يكن سبب مثل هذا الإنكار جهلاً بنتائج البحوث العلمية في هذا المجال فإن

---

(1) لقد تم مناقشة الاخطاء التي وقع فيها باحثو الباراسايكولوجيا في هذا المجال بشكل تفصيلي في مكان آخر (انظر حسين، 1995: 219-234).

هكذا إنكار لا يمكن تفسيره إلا على أنه نتيجةٌ لنزعةٍ تعصبية ليست من العلمية الحقة في شيء. لقد جعلت هذه النزعة غير العلمية باحثي الباراسايكولوجيا يفسرون نتائج التجارب وفقاً لأهوائهم. إلا أن هذه النزعة هي، للأسف، النزعة الغالبة على الباحثين!

إن غياب الحقيقة البارامانية للظواهر الخارقة للعادة عن إدراك باحثي الباراسايكولوجيا المعاصرة، وعدم إدراكهم أن الظاهرة الخارقة للعادة هي نتيجة تفاعل بين قابلية بشرية وطاقات فائقة لابشرية، جعل محاولاتهم لتفسير هذه الظواهر في حالةٍ يرثى لها من التخبط، الأمر الذي حدا بهم الى التورّط في حملات انتقاد لنظريات بعضهم البعض بشكل لم يسبق وأن شهده أي علم من العلوم، ناهيك عن الانتقادات التي تأتي من خارج مجتمع الباراسايكولوجيا والتي لم تتوقف هي الأخرى يوماً. لقد فات علماء الباراسايكولوجيا ومُنظّريها أن يدركوا الحقيقة التي مفادها أن الكائنات الحية المنتمية إلى سلسلة التطور التي يقف الإنسان على قمتها ليست لها طاقات فائقة خاصة بها كما أنها لا تملك طاقات تقليدية. إن الإنسان مضطر إلى طلب ما يحتاج إليه من طاقة تقليدية لفعالياته الحيوية الاعتيادية، وطاقات فائقة لقابلياته الخارقة للعادة، من مصادر الطاقة التي تحيط به. إذ أن كل الطاقات التي تظهر آثارها على جسم الكائن الحي هي في أصلها طاقات بيئية موجودة بجانب الإنسان وقريبة منه ولكنها ليست جزءاً منه. إن الاتجاه الذي تطورت فيه الباراسايكولوجيا الغربية يجعلها تستحق الوصف بأنها باراسايكولوجيا مُكَثلَكة catholicized parapsychology، وذلك لأنها تدور حول الفكرة المحورية الخاطئة للفكر الكاثوليكي بأن الإنسان هو مركز الكون. فالإنسان في الباراسايكولوجيا الغربية المُكَثلَكة هو مصدر طاقات الظواهر الخارقة للعادة والمركز الذي تدور من حوله هذه الظواهر!

تتفاعل الكائنات الحية غير التقليدية التي تحضر ما يسمى بـ «جلسات تحضير الأرواح[1]» مع حضور الجلسة وبالذات الوسيط الذي تقوم بالاتصال به وتبادل الحوار معه بصيغ عديدة، كتابةً مثلاً أو صوتاً، وقد تجعل نفسها مرئية للوسيط وأحياناً لغيره من حضور الجلسة. وتكشف ظاهرة تحضير الأرواح بالذات الكثير عن الإمكانيات الخارقة للعادة التي تتمتع بها الطاقاتُ الفائقة الحية، إذ تُبيِّن أن هذه الكائنات الحية بإمكانها أن تقوم بكل الظواهر الخارقة للعادة التقليدية التي تُسببها الطاقات الفائقة غير الحية من قراءة أفكار، واستشعار، وإدراك مسبق، وتحريك خارق للمألوف. كما أنها تستطيع أن تجعل من الوسيط الذي يتصل بها يستعرض فعاليات تتجاوز الإمكانيات البايولوجية للجسم البشري، كحمل قطع الفحم الساخن حد الاحمرار باليد العارية من غير أن تحترق اليد، كما كان يفعل الوسيط دانييل هيوم (Inglis، 1986، 165). كما أن بإمكان الطاقات الفائقة الحية أن تقوم بأفعال يتطلب القيام بها، بمنطق الفيزياء، قدراً كبيراً من الطاقة، كاستحضار أشياء من أماكن بعيدة جداً إلى موقع جلسة التحضير وبشكل سريع جداً حين يُطلب منها ذلك، وهي الظاهرة التي يُشار إليها عادة بتعبير «النقل عن بُعد» teleportation. إن ظواهراً مثل النقل عن بُعد تقود إلى الاستنتاج بأن للكائنات الحية غير التقليدية إمكانية التحرك بسرع هائلة ليس لها مثيل في عالَم الكائنات الحية التقليدية. كما تستطيع الكائنات الحية غير التقليدية أن تُصنِّع بشكل فوري مواداً معقدة التركيب، وتُعرف هذه الظاهرة عادة بإسم «التكوين» materialization. وبالتأكيد فإن من الواضح أن هنالك صعوبة جمة في معرفة ما إذا كانت حادثة ما هي حادثة نقل عن بُعد أم تكوين ما لم يكن المرء قادراً على تحديد العمليات الوسطية التي أدت إلى الظهور النهائي للمادة أو الجسم المعين. من الأشخاص الذين عُرفوا بقابلية على القيام بفعالية تكوين رجل الدين الهندي سري ساثيا ساي بابا Sri Sathya Sai Baba

---

(1) هنالك ملاحظة أخرى عن هذه النقطة في القسم التالي.

الذي له قابليات وساطة روحية قوية جداً بحيث يستطيع أن يُظهِر فجأة قطعاً من الأحجار النادرة وكما اكتشف عدد من الباحثين الذين درسوا قابلياته الخارقة للعادة (Haraldsson & Osis، 1977; Osis & Haraldsson، 1979).

إن دراسة سلوك الكائنات الحية غير التقليدية في الظواهر التي تتدخّل فيها، مثل ما يسمى بظاهرة تحضير الأرواح، يشير إلى تمتعها بـ «ذكاء فائق» super intelligence. فالذكاء الذي تمتلكه الكائنات الحية غير التقليدية هو على الأقل من نفس درجة الذكاء البشري، وهذا أمر يمكن تمييزه من طبيعة التفاعل الذي ينشأ بين الإنسان وهذه الكائنات. والذكاء البشري، كما هو معروف، يتجاوز كماً ونوعاً ما تتمتع به باقي الكائنات الحية التي تنتمي إلى نفس سلسلة الإنسان التطورية. فحتى أذكى حيوان لا يمكن مقارنة ذكاءه بذكاء الإنسان الذي يمكن استبيان مدى تفوقه على الذكاء الحيواني من خلال العديد من تجلياته كالقدرة على التعامل مع الرموز، كما في الرياضيات مثلاً، والخيال والطموح والفلسفة ومحاولة فهم وتغيير الواقع وغيرها. إن كلاً من هذه الفعاليات تكشف اختلافات كمية ونوعية بين الذكاء البشري والذكاء الحيواني. ومن ميزات الذكاء البشري، وكل ذكاء يناظره درجة، امتلاك صاحبه لشخصية مستقلة تجعل منه فرداً متميزاً بين أفراد نوعه. فرغم أن هنالك تشابهاتٍ كثيرةً تجمع بين أفراد الجنس البشري نتيجة انحدارهم عن أصل إنساني واحد، إلا أن هناك في الوقت ذاته اختلافات في الكثير من صفاتهم الشخصية عن بعضهم البعض وإلى الحد الذي يجعل كلاً منهم فرداً متميزاً عن الآخر. ويبدو هذا التميز الفردي واضحاً في الحقيقة التي مفادها أنه لا يمكن الإشارة إلى أي فرد إنساني حصراً من خلال الإشارة إلى صفاته التي تجمعُه مع باقي أفراد نوعه فقط، وإنما لابد من الإشارة أيضاً إلى صفاته كفرد؛ هذه الصفات التي تُميِّزه عن باقي أفراد جنسه. فالإنسان، مثلاً، هو كائن حي مستقل وفرد «لامنتم» outsider للجماعة البشرية أكثر مما هو أحد أفرادها أو «منتم» insider إليها. إن هذه الفردية التي تتمتع بها الكائنات الحية التي لها ذكاء بمستوى الذكاء البشري، أي ذكاء فائق، هي التي يُرمز لها

عادة بمصطلحات من مثل «شخصية» personality أو «هوية» identity، أو «وعي» consciousness. إننا كبشر نتعامل مع بعضنا البعض لا على أساس من تشابهاتنا مع بعض وإنما بشكل رئيسي على أساسٍ من اختلافاتنا عن بعضنا البعض، أي أن ما يهمنا في بعضنا البعض هو الشخصية التي تميز كل فرد منا عن باقي أفراد القطيع لا التشابهات التي تجمع بين أفراد القطيع! على الخلاف من هذا، نجد أن الكائنات الحية التي لا تتمتع بذكاء فائق، كالحيوانات مثلاً، تفتقد هذه الهوية الفردية، فهي كائنات حية بدون شخصية، تتشابه مع بعضها البعض في الكثير ولا تختلف سوى في القليل غير المهم. وبعبارة أوضح، أن الدوافع الرئيسية التي تقف وراء سلوك كل فرد من البشر هي دوافعه الفردية من أفكار واعتقادات وأحلام وآمال وذكريات وأحاسيس وهواجس وغيرها، أما حياة الفرد الحيواني فإن من الممكن فهمها بشكل عام من خلال الصفات العامة والجامعة لذلك النوع من الحيوان. فالذكاء الفائق يميّز حتماً الفردَ عن الجماعة، بينما يُبقي الذكاءُ العادي الكائنَ الحي مجرد فرد آخر من القطيع!

يتضح مما تقدم في هذا القسم والذي سبقه أن من الممكن تقسيم الطاقات الفائقة التي تسبب حدوث الظواهر الخارقة للعادة إلى قسمين رئيسيين هما «الطاقات الفائقة غير الحيّة» non-living super energies و «الطاقات الفائقة الحية» living super energies. إلا أن وصف النوع الثاني بالحياة فقط هو وصف غير وافٍ لأن الحياة لا تستوجب أن تكون مُصاحَبة بذكاء فائق وبالتالي بشخصية. ولذلك فإن الوصف الأدق للكائنات الحية غير التقليدية هو «الطاقات الفائقة المُشخصَنة» personified super energies، وذلك بخلاف الطاقات الفائقة غير الحية التي لا تمتلك ذكاء فائقاً وبالتالي فليست لها شخصية، أي غير مُشخصَنة non-personified.

إن الطاقات الفائقة غير الحيّة هي المسؤولة عن حدوث معظم حالات ظواهر خارقة للعادة من مثل توارد الأفكار والتحريك الخارق للمألوف. أما الطاقات الفائقة المُشخصَنة فإنها يمكن أن تتسبب هي الأخرى في حدوث ظواهر مثل

تلك التي تُحدِثها الطاقات الفائقة غير الحيّة وظواهر أخرى خاصة بها مثل النقل عن بُعد وجعْل الشخص يتمتع بالقابلية على القيام بمختلف الفعاليات الخارقة للمألوف، كالمناعة ضد النار. وبخلاف ظواهر الطاقات الفائقة غير الحيّة، فإن الظواهر التي تسببها نظيرتها المُشخصَنة يمكن أن تتم من خلال تفاعل واعٍ متبادَل بين الإنسان وهذه الكائنات، كما يحدث على سبيل المثال في ظاهرة تحضير الأرواح حيث يمكن أن يصل التفاعل بين الوسيط والطاقة الفائقة المُشخصَنة حد الدخول في حوار متبادل يتضمن أسئلة وأجوبة.

5-3 تركيب الطاقات الفائقة المُشَخصَنة

غير خاصية الذكاء الفائق، تتمتع الطاقات الفائقة المُشَخصَنة بخاصية أخرى مهمة هي أنها ذات تركيب فائق المجهرية super microscopic structure، أو ذات «مجهرية فائقة». إن هذه الخاصية يمكن استنتاجها من ملاحظة القابلية الخارقة للعادة التي تجعل من هذه الكائنات الحية غير التقليدية قادرة على المرور خلال الأجسام والأوساط المختلفة واختراق الحواجز المادية. فمثلاً لا تحتاج الروح لأن تدخل من الباب أو من فتحة خاصة إلى غرفة جلسة تحضير الأرواح. إن خاصية المجهرية الفائقة يمكن أن تُلقي ضوءاً على حقيقة مهمة تخص تركيب هذه الكائنات الحية. إذ من البديهي أن حجم الكائن الحي الخلوي محدود بحجم الخلايا الحية التي تكوّن جسمه. ولما كان أصغر قطر لخلية حية هو بضعة مايكرومترات،[1] فإن الكائن الحي لا يمكن أن يتواجد بأبعاد تقل عن ذلك. وهذا يعني أنه حتى الكائن الحي أُحادي الخلية لا يمكن أن يتمتع بصفة المجهرية الفائقة التي تُميِّز الطاقات الفائقة المُشَخصَنة. ولذلك فإن الكائنات الحية غير التقليدية لا يمكن أن تكون خلوية التركيب. إلا أن هنالك

(1) المايكرومتر micrometer يساوي جزء من المليون من المتر.

سبباً آخر يبرر استنتاج لاخلوية[1] تركيب الطاقات الفائقة المُشخصَنة.

إن امتلاك ذكاء فائق، وبالتالي شخصية، وفي نفس الوقت مجهرية هي خاصية غير موجودة في عالَم الكائنات الحية الخلوية التي تملأ كوكب الارض براً وبحراً وجواً. ففي سلم تطور الكائنات الحية الخلوية تقع صفتي المجهرية والذكاء الفائق كل على إحدى نهايتي هذا السلم. فالكائنات الحية المجهرية microorganisms تقف في بداية سلم التطور، وهي تمثل أبسط أشكال الحياة الخلوية ولا تملك ذكاءً فائقاً. على العكس من هذا، نجد أن الإنسان الذي يمتلك ذكاءً فائقاً يقف على أعلى درجات سلم التطور، وهو أبعد ما يكون عن المجهرية. إن استحالة أن يكون الكائن الحي الخلوي مجهرياً وذا ذكاء فائق في آن واحد تحتِّمها طبيعة العملية التطورية التي تخضع لها جميع الكائنات الحية الخلوية حيث أن ظهور الذكاء الفائق هو عملية متطورة جداً، أي عملية متأخرة من بين عمليات التطور البايولوجي. إن تطور الكائن الحي الخلوي يعني امتلاكه لعدد أكبر من الخلايا والأعضاء والأجهزة المتخصصة، أي أن الكائن الحي المتطور لا يمكن أن يكون مجهرياً. كما أن الذكاء الفائق هو صفة دماغية، ويرتبط وجوده بوجود خلايا عالية التخصص في الدماغ، وهو أمر يعني بدوره ارتباط وجود الوعي بزيادة وزن الدماغ. إن الإنسان الذي هو الكائن الحي الخلوي الوحيد الذي له ذكاء فائق من النوع الذي تمتلكه الكائنات الحية غير التقليدية التي تحضر في جلسات تحضير الأرواح، له دماغ يزن حوالي كيلو غرام ونصف، أي ما يقارب اثنين في المائة من وزن جسمه، وهو طبعاً كائن حي خلوي كبير الحجم. لكل هذه الأسباب، فإن اجتماع ذكاء فائق مع مجهرية، ناهيك عن مجهرية فائقة

(1) ان هذه الطبيعة اللاخلوية هي سبب آخر يبرر استخدام تعبير «الطاقات الفائقة المُشخصَنة» بدل تعبير «الطاقات الفائقة الحية». فمفهوم «الحياة» لا يمكن أن يمثل الشيء نفسه للكائنات الحية الخلوية والكائنات الحية غير الخلوية، لأنه في الحالة الأولى مثلاً يُعرّف بدلالة فعاليات خلوية غير موجودة في الكائنات اللاخلوية.

كالتي تتمتع بها الطاقات الفائقة المُشَخصَنة، هو أمر مستحيل في عالَم الكائنات الحية الخلوية وذلك لتناقضه مع جوهر عملية التطور البايولوجي. إن هذا برهان آخر على لاخلوية تركيب الطاقات الفائقة المُشَخصَنة.

ولكن السؤال الذي لابد وأن يطرح نفسه الآن هو إذا كانت الطاقات الفائقة المُشَخصَنة لا يمكن أن تكون خلوية التركيب، كما هو تركيب الكائنات الحية التقليدية، فما هي إذاً وحدات بناء هذه الكائنات الحية غير التقليدية؟ إن العلم التقليدي لا يستطيع أن يجيبنا حالياً على هذا السؤال، لأنه لم يهتم أساسا بدراسة الظواهر التي تتجلى فيها أشكال الحياة غير التقليدية، بل وأنه أنكر وجودها. كما أن الباراسايكولوجيا ليست بأقل من العلم التقليدي عجزاً عن أن تجيب على هذا السؤال لأن باحثي الباراسايكولوجيا لم يقيموا علمهم على أساسٍ من الملاحظة والاختبار التجريبيين، وإنما جعلوه علماً نظرياً وفلسفياً يستغل بعض الملاحظات العملية ويضيف إليها مختلف أنواع الافتراضات ليقيم عليها قصوراً من التفسيرات والتنظيرات التي ليس لغالبيتها من أسس سوى الافتراضات التي قامت عليها. إن الفرق بين نظرة العلم التقليدي وعلم الباراسايكولوجيا إلى الظواهر الخارقة للعادة هو أن الأول ينكر وجود هذه الظواهر، فيما يقر الثاني بوجودها ولكن بشروط، وهي أن تكون هذه الظواهر غير مخالفة لافتراضات معينة يستند كثير منها إلى افتراضات العلم التقليدي نفسه! أي أن النظرتين تلتقيان بالنتيجة، وأن الاختلافات بينهما هي شكلية أكثر مما هي جوهرية وذلك على قدر تعلق الأمر بالوصول إلى وصفٍ دقيق لما يحدث في الظاهرة الخارقة للعادة. لقد أصر باحثو الباراسايكولوجيا على النظر إلى ما يحدث في ظواهر الطاقات الفائقة المُشَخصَنة على أنه نِتاج طاقات بشرية، فكان أن ضلت مجهوداتهم النظرية سواء السبيل كما فاتهم أن يحيطوا علماً بدلالات الظواهر التي درسوها!

إذاً فليست لدى العلم التقليدي من إجابة بخصوص طبيعة الكائنات الحية غير التقليدية، كما أن الباراسايكولوجيا هي أيضاً لا تملك هذه الإجابة. إن العلم

التقليدي وعلم الباراسايكولوجيا هما المصدران العلميان اللذان ليس بوسع مَن يروم الحصول على الإجابة المطلوبة هذه أن يستعين بغيرهما مادامت الساحة العلمية خالية، وحتى هذه اللحظة، من أي تواجد لمنظومة معرفية غيرهما يمكن استشارتها بشأن الجواب المطلوب، فاذا لم يمتلك أي منهما الحل المنشود، كما هو حالهما الآن، فلن يكون هنالك أي مبرر للإصرار على البحث عن الحل عندهما! إلا أن البحث عن الجواب بعيداً عنهما لا يعني إهمالهما تماماً وإنما يعني إهمال نظرياتهما غير الحيادية، وأما الخزين الهائل من النتائج التجريبية والمختبرية التي جمعها هذان العلمان فيجب أن لا يتغاضى عنه أي باحث يريد تجنب الوقوع في فخ الافتراضات النظرية التعسفية الذي وقع فيه كل من العلم التقليدي وعلم الباراسايكولوجيا. إن المصدر الوحيد الذي يجيب عن أي سؤال ذي صلة بطبيعة الكائنات الحية غير التقليدية إجابة تتفق وجملة الملاحظات التجريبية عن خصائص وإمكانيات هذه الطاقات الفائقة المُشَخصَنة كما كشفت النقاب عنها اختبارات وتجارب الباراسايكولوجيا التجريبية هو القرآن العظيم. لقد بيّن القرآن العظيم أن الكائنات الحية التقليدية، بما فيها الإنسان، ليست هي أشكال الحياة الوحيدة الموجودة أو التي يمكن أن توجد، حيث وصف أشكالاً أخرى للحياة، وبيّن اختلافها عن الكائنات الحية التقليدية. ولكن قبل التطرق إلى الكشف القرآني لطبيعة الكائنات الحية غير التقليدية فإن من الضروري الاستنارة بالنظرة القرآنية عن طبيعة الكائنات الحية التقليدية لكي يصبح الفرق بين نوعي الخلق واضحاً. وقبل ذلك، سنتطرق بشكل سريع إلى النظرة العلمية عن طبيعة الكائنات الحية التقليدية وكيفية ظهور الحياة على الأرض.

لغاية منتصف القرن السابع عشر كان الاعتقاد العام لدى الناس بأن الإله هو الذي قام بخلق الإنسان والكائنات الحية المتطورة فيما نشأت الحشرات والمخلوقات الحية الصغيرة والمجهرية بواسطة ما يُعرَف بـ «التولّد التلقائي» spontaneous generation. حيث كان يُعتَقد بأن هذه الكائنات يمكن أن تظهر تلقائياً من الطين أو من مواد مُتفسِّخة! إلا أن العلم التجريبي بدأ بالتشكيك

في نظرية التولّد التلقائي الخاطئة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حتى أسقطها تماماً. وجاءت أقوى ضربة لنظرية التولّد الذاتي على يد الكيميائي والبايولوجي الفرنسي لويس باستور (Louis Pasteur 1822-1895) الذي بيّن من خلال سلسلة من التجارب بأن الجراثيم والكائنات الصغيرة التي تظهر في المحاليل والمواد المُتفسّخة لا تتولّد من هذه المواد وإنما تنتقل إليها عن طريق الهواء أو مواد أخرى، وأن الكائنات الحية المجهرية هي كالإنسان والحيوانات وباقي الكائنات الحية الكبيرة تظهر عن آباء لها من نفس النوع. إلا أن ما لم يُجِب عليه باستور هو كيفية ظهور المخلوق الأول من كل نوع من الكائنات الحية، وهو ما أجاب عليه البريطاني تشارلس داروين (Charles Darwin 1809-1882) في نظرية التطور التي وضعها والتي وصفت تطور الكائنات الحية عن بعضها البعض، وهي النظرية التي لم تُبقِ أي أثر لنظرية التولّد الذاتي في الأوساط العلمية. أما عن كيفية ظهور الحياة أساساً فقد أشار داروين في الفقرة الأخيرة من كتابه الشهير «في أصل الانواع» On The Origin of Species الذي نشره في عام 1859 إلى اعتقاده بأن «الخالق» قام بنفخ الحياة «في بعض الأشكال أو في شكل واحد» وأن التطور الطبيعي بدأ بعد ذلك مؤدياً إلى هذا التنوع في المخلوقات الحية. إلا أن داروين كان أيضاً أول من أشار إلى أن الحياة يمكن أن تكون قد ظهرت كيميائياً، حيث كتب في رسالة خاصة إلى جي. دي. هوكر J. D. Hooker في عام 1871 يقول: «إذا (ويا لها من إذا كبيرة!) استطعنا أن نتصور في مستنقع دافئ صغير، فيه مختلف أنواع املاح الأمونيا والفوسفات، ضوء، حرارة، كهربائية.... الخ، بأن مركباً بروتينياً تَكوَّن كيميائياً....» (Horneck & Brack, 1992: 234). إن هذه النظرة الكيميائية البحتة إلى أصل الحياة هي النظرة التي يتبنّاها العلم النظري المعاصر حالياً.

بدأ موضوع دراسة أصل الحياة يتحول إلى موضوع علمي رئيسي في عشرينات هذا القرن وذلك حين نشر في عام 1924 الروسي ألكسندر أوبارين Alexander

Oparin كتيبه باللغة الروسية عن «أصل الحياة» (Oparin، 1924)،[1] ليُتبعه بعد خمسة أعوام الإنكليزي هالدين Haldane بنشر بحثه المختصر الذي حمل أفكاراً شبيهة عن الموضوع (Haldane، 1929). قام هذان الباحثان بتوظيف ما كان قد عرفه العلم عن طبيعة التفاعلات الكيميائية في فرضيات وضعاها عن كيفية تَكوّن الحياة وظهورها كيميائياً تحت ظروف افترضا بأنها كانت ظروف الأرض قبل ظهور الحياة. وبيّن هذان الباحثان بأن المركبات العضوية اللازمة لنشوء الحياة لا يمكن أن تكون قد تكوَّنت على الأرض إذا كان جوها غنياً بالأوكسجين في الماضي السحيق كما هو اليوم. إذ أن الأوكسجين يأخذ ذرات الهايدروجين من المركبات الأخرى وبالتالي فإنه يقف عقبة كأداء في طريق التفاعلات التي تحول الجزيئيات العضوية البسيطة إلى أخرى معقدة، ولذلك افترض أوبارين وهالدين بأن جو الارض قبل ظهور الحياة كان جواً مساعداً على الاختزال لا الأكسدة،[2] أي أنه احتوى على القليل من الأوكسجين والكثير من الهايدروجين H2 ومركبات كيميائية من تلك التي تمنح ذرات هايدروجين عند تفاعلها مع مواد أخرى، كغازات الميثان والأمونيا. لقد أوحت أفكار أوبارين وهالدين هذه بأشهر تجربة علمية حول أصل الحياة وهي تجربة ميلر.[3]

في عام 1953 قام الأمريكي ستانلي ميلر Stanley Miller من جامعة شيكاغو بتجربته الشهيرة التي بدأت عصر الكيمياء التجريبية الماقبل حياتية experimenal prebiotic chemistry. حيث بنى ميلر جهازاً بسيطاً ارتفاعه حوالي قدمين احتوى على أنابيب زجاجية ودورقين كرويين، أحدهما صغير في الأسفل، والآخر كبير في أعلى الجهاز. وضع ميلر في الدورق السفلي ماءً H2O

(1) هنالك ترجمة انكليزية لهذا الكتاب في (Bernal، 1967).

(2) الاختزال reduction هو عملية إضافة هايدروجين أو إزالة أوكسجين، وذلك على العكس من الأكسدة oxidation التي هي عملية اتحاد مع أوكسجين أو إزالة هايدروجين.

(3) أحيانا يُشار إلى هذه التجربة بأنها تجربة ميلر-أوري Miller-Urey، حيث أن ميلر الذي كان طالباً في ذلك الوقت قام بالتجربة في مختبر أستاذه هارولد أوري وتحت إشرافه.

ليُمثِّل «المحيط البدائي» primitive ocean للأرض، ثم سخّنه مما جعل الماء يتبخر وينتقل خلال الأنابيب ليصل إلى الدورق العلوي الكبير الذي وضع فيه ما يمثّل «الجو البدائي» primitive atmosphere للأرض، وهو خليط من غازات بسيطة من الهايدروجين H2 والأمونيا NH3 والميثان CH4، على أساس أن هذا الخليط مع بخار الماء يمكن أن يكون قريب الشبه بتركيب جو الأرض قبل ظهور الحياة. كان هدف التجربة هو دراسة نوعية التفاعلات التي يمكن أن تكون قد حدثت حين كان جو الأرض اختزالياً. كان ميلر على دراية بأن مواد هذا الخليط تتفاعل مع بعضها بشكل بطيء جداً ما لم يكن هنالك مصدر طاقي يحفّز التفاعل الكيميائي. فقرر ميلر أن يستخدم طاقة كهربائية لهذا الغرض على أساس أن مثل هذا المصدر الطاقي يمكن أن يكون قد تواجد في الطبيعة في الماضي السحيق على شكل صعقات من برق. لذلك قام بتعريض الغازات إلى صاعقة رعدية مصغرة داخل الجهاز على شكل تفريغ كهربائي مستمر من ستين ألف فولت. استمرت تجربة ميلر أسبوعاً قام بعدها بتحليل المواد الناتجة. فوجد أن حوالي عشرة بالمائة من كمية الكاربون الذي احتوته التجربة، والذي كان موجوداً في الميثان، قد تحول إلى عدد صغير نسبياً من مركبات عضوية يمكن تحديدها، وأن حوالي اثنين في المائة قد استُخدِم في صنع أحماض أمينية amino acids من التي تدخل في بناء البروتينات والتي هي بدورها مركبات أساسية للحياة (Miller، 1953).

كما هو متوقع، قادت تجربة ميلر إلى تجارب عديدة شبيهة هدفت إلى تركيب جزيئات عضوية تحت ظروف حاكَت جو الأرض البدائية الذي يُعتَقَد بأن الحياة ظهرت فيه. حيث تم تعريض مختلف أنواع الخاليط المكونة من غازات بسيطة إلى مصادر طاقة مختلفة. فمثلاً قام ميلفن كالفن Melvin Calvin باستخدام نفس خليط ميلر مستبدلاً الشرارة الكهربائية بإشعاع غاما gamma radiation، حيث حصل على خليط من أحماض أمينية وسكريات بسيطة وغيرها من المواد التي تدخل في تركيب الأحماض النووية، فيما استخدم باحثون

آخرون الحرارة كمصدر للطاقة (Harada & Fox، 1964). ويمكن تلخيص نتائج هذه التجارب بالقول بأنها بيَّنت أنه تحت ظروف اختزال كافية فإن من الممكن أن تتكون أحماض أمينية بسهولة، والتي هي مواد أساسية للحياة، بينما لا تظهر هذه الأحماض على الإطلاق أو تظهر بمقادير قليلة تحت ظروف أكسدة، مؤكدةً ما كان قد أشار إليه أوبارين وهالدين حول طبيعة جو الأرض قبل ظهور الحياة. بشكل أكثر دقة، فإن العلماء يختلفون حالياً حول تركيب الجو البدائي للأرض، إلى فريق يعتقد بأن الجو كان اختزالياً قوياً (ميثان + نايتروجين N2، أو أمونيا + ماء، أو ثاني أوكسيد الكاربون CO2 + هايدروجين + نايتروجين) وآخر يرى بأن جو الارض كان متعادلاً (ثاني أوكسيد الكاربون + نايتروجين + ماء)، إلا أن هنالك اتفاقاً على أن الجو البدائي لم يحتو على أوكسجين (Lazcano & Miller، 1996).

من الجلي أن تجربة ميلر والتجارب التي تلتها لا تدل على أن المركبات العضوية التي تحولت فيما بعد إلى أول كائن حي قد ظهرت بالضرورة نتيجة مثل هذه التفاعلات بالذات، ولكنها تبيّن أنه في ظروف كالتي يُعتقَد انها كانت ظروف الأرض قبل ظهور الحياة، فإن هنالك إمكانية حدوث تفاعلات تنتج عنها مركبات عضوية ضرورية للحياة. بالرغم من العدد الهائل من البحوث المختبرية والنظرية التي تناولت موضوع أصل الحياة فإن العلم لايزال عاجزاً عن تقديم ما يتجاوز فرضيات لا سبيل للتأكد من صحتها فيما يخص طبيعة التفاعلات الكيميائية التي يمكن أن تكون الحياة قد ظهرت من خلالها. وهذا الأمر تُجلّيه حقيقة أن الأربعين سنة الماضية التي تلت تجربة ميلر شهدت طرح العديد من النماذج المختلفة عن نوع التفاعلات التي يمكن أن تكون قد قادت إلى ظهور الحياة (أنظر على سبيل المثال Lazcano & Miller، 1996). إلا أن اختلاف الباحثين حول أنموذج التفاعلات الكيميائية الذي يصف ظهور الحياة يقابله، مع ذلك، إجماعهم على الأصل الكيميائي للحياة وأن الحياة قد نشأت بشكل طبيعي، أي تلقائي، على الأرض.

من النقاط التي تتمتع بإجماع الباحثين في موضوع أصل الحياة، أهمية الماء ودوره الرئيسي في ظهور الحياة على الارض. إذ يعتقد العلماء بأن الماء، وبسبب من الخواص التي يتمتع بها، كان ذا دور رئيسي في أولى التفاعلات الكيميائية التي يمكن أن تكون قد حدثت قبل ملايين السنين والتي أدت فيما بعد إلى ظهور أول كائن حي أرضي، ولذلك فإن الاعتقاد السائد هو أن الحياة على الأرض ظهرت في الماء (Brack، 1993a). بل، وكما أشار الباحث أندري براك، فإن «الحياة البدائية يمكن وصفها بشكل مُختَصَر كجزيئات عضوية تُعالَج بمحلول الماء» (Brack، 1993b: 1143). وأن «الحياة تتصف أيضاً بالاستعمال الطاغي لمحلول الماء. لقد قضت الكائنات الحية 90 % من وقتها التطوري في الماء قبل أن تسكن البر. لذلك يُمكن اعتبار الحياة التقاء جزيئات عضوية بمحلول الماء: جزئيات عضوية + محلول الماء = حياة بدائية» (Horneck & Brack، 1992: 234).

يبدو أن الكائنات الحية الأرضية الموجودة حالياً، والتي هي كائنات حية خلوية كما سبق ذكره، لم تفقد صلتها بأصلها المائي خلال مراحل تطورها التي استغرقت ملايين السنين. إذ تبيّن الدراسات الحديثة أن الماء لازال يكوّن نسبة كبيرة تترواح بين 50 %-70 % من تركيب أجسام الكائنات الحية الخلوية على اختلاف أنواعها. وعلى سبيل المثال، فإن جسم الإنسان يتكون من حوالي 15 % لبيدات، 12 % بروتين، 0.5 % كربوهيدرات، 2.5 % فيتامينات ومعادن، فيما يشغل الماء حوالي 70 % منه.

والآن، ومن بعد أن استعرضنا بشكل مختصر النظرة العلمية لأصل الحياة، فلننظر إلى ما يعلِّمنا إياه القرآنُ العظيم بخصوص هذا الموضوع، مبتدئين بالنقطة التي أنهينا بها معالجتنا للنظرة العلمية للموضوع، وهي دور الماء في ظهور الحياة.

بيّن القرآن العظيم قبل حوالي أربعة عشر قرناً أن أشكال الحياة التقليدية تتميّز بأن لها أصلاً واحداً هو الماء:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: من ٣٠]. تصف هذه الآية الكريمة عمليات طبيعية استغرقت آماداً تقدّر ببلايين من السنين بدأت بتكوّن السموات ثم الأرض وبعد ذلك ظهور الحياة من الماء. واضح من ورود ظهور الحياة بعد خلق الأرض أن أشكال الحياة المقصودة في هذه الآية الكريمة هي أشكال الحياة الأرضية. ومما تبيّنه الآية الكريمة أيضاً أن الماء هو مصدر كل الكائنات الحية الأرضية من دون أي استثناء. إن إرجاع الله عز وجل الكائنات الحية كلها إلى أصل واحد هو الماء لَهو دليلٌ جلي على أن الكائنات الحية قد تطور بعضها من بعض، إذ لا يمكن فهم معنى أن يكون الماء هو أصل كل الكائنات الحية إلا من خلال المنظور التطوري.

لقد اعتقد بعض المفسّرين خطأً بأن هذه الآية الكريمة تشير إلى عملية الإرواء التي يُخرِج بها الله عز وجل النباتات (أنظر مثلاً إبن كثير، 1988: 283)، أي العملية التي وصفتها العديد من الآيات الكريمة كقوله عز وجل ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: من ٥]. إلا أن الحقيقة هنا هي أن النص القرآني المقدّس واضح في أن حادثة ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ هي حادثة «خلْق من الماء» وهي حادثة تشرح كيفية ظهور ﴿كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. إن آية سورة الأنبياء تبيّن وبشكل جلي أن حادثة «الخلق من الماء» قد وقعت بعد خلق السموات والأرض كأجرام، مما يؤكد بأن ما يشير إليه الله عز وجل بقوله الكريم ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ إنما هو حادثة ظهور أول أشكال الحياة. كما أن الآية الكريمة التالية تؤكد ما ذهبنا إليه في تفسير آية سورة الأنبياء: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: من ٧]. إذ تبيّن هذه الآية الكريمة أنه بعد خلق السموات والأرض كان عرش الله على الماء، أي لم يكن هنالك من مُلْكٍ على الأرض سوى الماء الذي كان قد قدّر له الله عز وجل أن يخرج

منه كل شيء حي.

إن الآيات الكريمة واضحة في تأكيدها أن الماء هو أصل كل الكائنات الحية، وأن أول أشكال الحياة التي ظهرت كانت حياة مائية، أي كائنات حية تعيش في محيط مائي، وهو عين ما توصل إليه العلم الحديث. إلا أن الخلق المائي لا يعني بطبيعة الحال الخلق من مادة الماء وحدها، وإنما يشير إلى عملية خلق كان الماء مادتها الأساسية، ولابد أن تكون قد اشتركت فيها مواد أخرى متواجدة في ذلك المحيط المائي.

يُعلِّمنا القرآن العظيم أيضاً بأنه كانت هنالك عملية خلق ثانية تالية لعملية الخلق الأولى من الماء ولا تقل أهمية عنها، تمثلت في دخول «التراب» طرفاً في سلسلة التطور. بينما وصف الله الماء بأنه أصل كل كائن حي، فإنه لم يذكر التراب إلا عند الإشارة إلى خلق الإنسان، مما يؤكد بأن دخول التراب في سلسلة التطور جاء لاحقاً للخلق المائي. إلا أن هذا التحديد لا يعني أن الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الترابي الخلق، فالإنسان متطور عن كائنات حية غيره وهذه عن غيرها وبالتالي فإن من الواضح أن التراب لابد وأن يكون قد دخل في سلسلة التطور في مرحلةٍ ما قبل ملايين السنين وقبل ظهور الإنسان. وربما تُمثِّل عملية الخلق الثانية هذه بداية ظهور الحياة البرية بتطور بعض الكائنات الحية المائية إلى كائنات برمائية. وقد أشار القرآن العظيم إلى هذا التطور الذي طرأ على الحياة المائية في العديد من الآيات الكريمة التي تصف خلق الله عز وجل للإنسان ومنها: ﴿وَمِنْ آيَاتِه أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [الروم: ٢٠]، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [فاطر: من ١١]، كما أشارت آيات كريمة أخرى بشكل ضمني إلى هذا التطور وذلك بإشارتها إلى ترابية أصل الإنسان من خلال تأكيدها انه مخلوق أرضي: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: من ٦١]، ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [النجم: من ٣٢]، ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧].

إن كون الإنسان مخلوقاً من «ماء» و «تراب»، يعني أنه مصنوع من «طين». وهذه النتيجة المنطقية عن حقيقة الخلق الطيني للإنسان قد ذكرها القرآن العظيم بشكل واضح وضوح ذكره لحقيقتَي الخلق المائي والخلق الترابي، وكما في الآيات الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: من ٢]، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السَجْدة: ٧]، ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧١].

من المهم هنا ملاحظة أن التراب الذي دخل في عملية التطوّر يختلف كثيراً في تركيبه عن التراب كما نعرفه حالياً. إذ أن التربة الحالية ذات تركيب عضوي بالدرجة الأولى ولاشك أنها في وقت دخول التراب في سلسلة التطور قبل ملايين، أو ربما بلايين، السنين كانت ذات تركيب مختلف تماماً. ولقد كشف القرآن العظيم عن حقيقة اختلاف تركيب هذا التراب عن التربة المعروفة بتحديده أن عملية الخلق كانت من نوع معين من الطين وكما في الآيات الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجْر: ٢٦]، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجْر: ٢٨]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤].

إن إحدى الآيات الكريمة التي تبيّن حقيقة الخلق الطيني للإنسان، وهي الآية الكريمة (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) [السَجْدة: ٧]، تؤكد الحقيقة التي أشرنا إليها أعلاه أن تحديد الله عز وجل لخلق الإنسان بأنه خلق طيني لا يعني أن الإنسان هو الكائن الحي الوحيد ذو الخلق الطيني، حيث أن الإنسان لا يختلف عن باقي الكائنات الحية الأرضية في كونه نتاج لعملية تطور استغرقت مئات الملايين من السنين. إذ تبيّن الكلمة القرآنية المقدسة (وَبَدَأَ) في هذه الآية الكريمة بشكل جلي أن خلق الإنسان الطيني لم يكن خلقا فورياً استثناءً من القوانين الإلهية السارية في الطبيعة وإنما من خلال هذه القوانين. إن تاريخ

خلق الإنسان الذي تشير إليه الآية الكريمة هو ذلك التاريخ الذي بدأ بدخول التراب بمواده التي كان يتركب منها في ذلك الوقت شريكا للماء في تركيب الكائن الحي.[1]

يتبيّن مما تقدم أن كل أشكال الحياة التي ظهرت على الأرض هي حياة مائية وأن من هذه الحياة المائية تطورت الحياة المائية-الترابية، أو الطينية. أي أن كل حياة طينية هي حياة مائية ولكن العكس ليس بالضرورة صحيحاً، إذ لم تتطور كل الكائنات الحية المائية إلى كائنات حية طينية. ولكن إذا كانت الكائنات الحية التقليدية، أي الأرضية، المتمثلة بالحياة الخلوية هي كائنات حية مائية أو مائية-ترابية، فما هو تركيب أشكال الحياة غير التقليدية، أي الطاقات الفائقة المُشَخصَنة؟

لقد عرَّفنا القرآن العظيم ببعض هذه الطاقات الفائقة المُشَخصَنة التي أسماها «الجن» وبيّن أنها تقف وراء حدوث العديد من الظواهر الخارقة للعادة. فظاهرة خارقة للعادة كتلك التي تسُمى بـ «تحضير الأرواح[2]» هي من الظواهر التي يشملها وصف هذه الآية الكريمة: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]، وكذلك الآية الكريمة: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ [الانعام: من ١٢٨].

لقد بيّن القرآن العظيم أنه خلافاً للكائنات الحية التقليدية التي أصلها مائي، فإن الجن هي كائنات حية مخلوقة من «نار». إذ يقول الله عز وجل عن خلق الجن: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ [الرحمن: ١٥]. وظهور الجن سابق لظهور الإنسان، وهو أمر تبيّنه الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ(٢٦)وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٦-

---

(1) في الفصل السادس توضيحات إضافية لدخول التراب في عملية الخلق.

(2) لمناقشة تفصيلية لهذا الموضوع يمكن الرجوع إلى (حسين، 1995: 219-234).

٢٧]. والجان الذي تصفه هذه الآية الكريمة ليس إبليس (لعنه الله) كما اعتقد البعض، إذ أن إبليس (لعنه الله) ليس سوى واحد من الجن الذين كان يوجد منهم خلق كثير وقت ظهور آدم أبي البشر، وكما تبيّن ذلك الآية الكريمة التي تصف اعتراض إبليس (لعنه الله) على أمر الله عز وجل: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠]. كما تبيّن هذه الآية الكريمة أن الجن ينسلون ذرية كما هو حال البشر، وذرية إبليس (لعنه الله) الذين تشير إليهم الآية الكريمة هم الذين وصفهم القرآن العظيم بـ «الشياطين» من الجن (لعنهم الله) نسبة إلى أبيهم الذي أسماه القرآن العظيم بـ «الشيطان» (لعنه الله)، وكما في الآية الكريمة: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الاعراف: ٢٧]. أي أن إبليس (لعنه الله) هو أبو الشياطين (لعنهم الله) وليس أبا الجن كما ظن البعض، وأن أبوة إبليس للشياطين (لعنهم الله) هي التي تفسّر تشبيه الله عز وجل للمبذّرين بأنهم «أخوان الشياطين» (لعنهم الله) وكما في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الاسراء: ٢٧].

تُبيّن الآيات الكريمة التي تقدّم ذكرها أن الجن لا ينتمون إلى سلسلة التطور المائي الخلوي التي ينتمي إليها الإنسان، وإنما هم صنف خاص ومنفصل من الخلق وليس هنالك أي تداخل خَلقي بين الجن الناريين والبشر الطينيين. إذاً فالآيات الكريمة تؤكد صحة ما أشرنا إليه حول لاخلوية الطاقات الفائقة المُشَخصَنة والذي يمكن استنتاجه من دراسة الظواهر التي تشترك فيها هذه الكائنات الحية غير التقليدية، مثل ظاهرة تحضير الأرواح. إن حقيقة كون الجن كائنات حية نارية يفسر اختلافها التركيبي والسلوكي عن الكائنات الحية

الطينية، والكائنات المائية بشكل عام. فلاخلوية الكائنات الحية النارية تعني فيما تعنيه أن هذه الكائنات الحية ليست بحاجة إلى نفس الأسباب التي يحتاجها الكائن الحي الطيني للاستمرار بالحياة. إن جميع فعاليات الكائن الحي الخلوي وحدود إمكانياته ترتبط بشكل أو بآخر بطبيعة الخلايا التي تكوّن جسمه، ولذلك فإن من الخطأ تماماً محاولة تصور طبيعة فعاليات وإمكانيات الكائنات الحية النارية اللاخلوية وفقاً للمعايير التي تُقاس بها فعاليات وإمكانيات الكائنات الحية الخلوية. وهذا يفسِّر الإمكانيات الفائقة التي تتميَّز بها الكائنات الحية النارية والتي سبقت الإشارة إلى بعضها. إن التفوق الهائل للكائنات الحية النارية في قدراتها على الكائنات الحية الطينية هو ما أراد إبليس (لعنه الله) أن يبرر به اعتراضه على أمر الله عز وجل له بالسجود لآدم: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الاعراف: ١٢]. إذ من الواضح أن إبليس (لعنه الله) اعتقد خاطئاً بأن الميزات الفائقة التي منحه إياها خلقه الناري تُبرِّر اعتراضه على الأمر الإلهي بالسجود لآدم عليه السلام الذي لا يمنحه خَلْقُه الطيني مثل هذه الميزات.

لقد منحت نارية الطاقات الفائقة المُشَخصَنة هذه الكائنات الحية ميزة لا تقل غرابة عن المجهرية الفائقة هي «اللاشكلية» formlessness. فليس للكائن الحي الناري شكل محدد، وإنما بإمكانه اتخاذ عدد لانهائي من الأشكال، أي أن له قابلية على التشكّل. إن هذه الملاحظة يمكن استنتاجها من دراسة ظاهرة مثل تحضير الأرواح حيث يمكن للكائن الحي الناري الذي يحضر إلى الجلسة التصوّر بأشكال مختلفة، وأحيانا بهيئة الميت الذي يعتقد حضور الجلسة بأنهم قادرون على استدعاء روحه. إن قابلية التشكّل هذه هي التي تفسر ظاهرة رؤية «الأشباح أو الأطياف» ghosts or apparitions. فهذه الأشباح وإن كانت تظهر بأجسام ذات هيئة بشرية فإن لها من الخواص ما تختلف به عن الأجسام البشرية وكما يُلاحظ من بعض فعالياتها الخارقة للعادة كاختراق الأجسام الصلبة، مثل الجدران، والظهور والاختفاء المفاجئين مما يشير إلى طبيعتها النارية. ووفقاً

للشكل الذي تتخذه، فإن الأشباح يمكن أن تكون أحد نوعين: أشباح مرئية لبعض الناس فقط، وأشباح مرئية لجميع لناس. الأشباح من النوع الأول تشكّل أجساماً غير مرئية للعين البشرية، ويمكن للبعض رؤيتها بسببٍ من امتلاكهم لمنظومات دماغية بايوألكترونية فائقة، وكما يحدث في بعض الحالات، حيث يرى أحد الأشخاص شبحاً وحركاته بشكل واضح بينما لا يستطيع آخرون موجودون في المكان ذاته رؤيته. أما الأشباح من النوع الثاني، فإن الأجسام التي تشكّلها من النوع المرئي للعين البشرية، أي من التي تعكس الضوء الساقط عليها كما هو حال الأجسام الاعتيادية، لذلك لا تتطلب رؤيتها منظومات دماغية بايوألكترونية فائقة، وبالتالي فإنها يمكن أن تُرى من قبل جميع الناس الموجودين في مكان معين بمجرد ظهورها فيه.

لقد أشار القرآن العظيم إلى أن من خلْق الله المقربين، من غير الجن والبشر، ومن الذين لا نعلم شيئاً عن طبيعة خلقهم،[1] من لهم قابلية التمثُّل بأشكال إنسانية. إذ يخبرنا الله عز وجل عن حادثة تمثُّل جبريل عليه السلام لمريم بهيئة بشرية لا تختلف عن هيئة البشر التي يمكن رؤيتها بالعين المجردة: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]. كما أشار الله عز وجل إلى قدرة رسله من الملائكة على اتخاذ أشكال بشرية سوية، وكما هو حال الرسل الذين أرسلهم إلى ابراهيم ولوط: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ(٢٤)إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ(٢٥)فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ(٢٦)فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ(٢٧)فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٤-٢٨]. لقد كان هؤلاء الرسل شبيهين تماماً بالبشر حتى أن ابراهيم النبي ظن أنهم بشراً فجاءهم بطعام البشر، ولم يعلم بأنهم رسل الله إلا حين أخبروه هم بذلك وأبلغوه بشارة الله

---

(1) يجب الانتباه إلى أن القرآن العظيم أشار إلى أن النار هي أصل الجن تحديداً، ويجب أن لا يُعمِّم المرء هذا على باقي أنواع الطاقات الفائقة المُشخصَنة.

له بإسحق. كما خفيت حقيقة أمر هؤلاء الرسل عن النبي لوط الذي ذهبوا إليه بعد إبراهيم: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ [هود: ٧٧]. إذ لما رأى لوط هؤلاء الرسل الذين كانت لهم هيئة بشر غاية في الجَمال توقَّع شراً من أهل القرية التي كان يسكنها والذين كانوا يفعلون الفحشاء. ولم يعلم لوط حقيقة هؤلاء الذين لهم مظهر البشر السوي إلا حين أخبروه هم بذلك: ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ﴾ [هود: من ٨١]. إن هذه بعض الأمثلة القرآنية على قابلية التمثُّل التي يتمتع بها بعض خلْق الله المقرَّبين، إلا أننا سنحصر نقاشنا هنا بالمخلوقات النارية من الجن.

إن قابلية الكائن الحي الناري على التشكّل تعني أن ليس هنالك ترتيب محدد لأجزائه الأولية المكوِّنة له، وإنما يمكن لأي جزء من هذه الأجزاء أن يجاور أي جزء آخر. إن هذه الصفة هي على العكس تماماً مما نجده في الكائنات الحية الخلوية التي لأفراد كل نوع منها شكله الخاص الذي يميزه عن باقي أنواع الكائنات الحية الخلوية، والذي يعود إلى وجود الخلايا بنظام تجاوري معين ليس للكائن الحي تغييره إلا بشكل محدود جداً.[1] بعبارة أخرى، يتمتع الكائن الحي

---

(1) يمكن أن يكون لهذا الاختلاف بين الكائنات الحية الخلوية والكائنات الحية النارية أهمية في تفسير «الظاهرة المورفوجينية» morphogenisis (ظاهرة تكوّن الشكل) والتي تخضع لها جميع الكائنات الحية الخلوية، بينما يبدو أنها لا تنطبق على الكائنات الحية اللاخلوية. تشير الظاهرة المورفوجينية إلى «ظهور شكل مميز ومعين في الكائنات الحية» (Needham, 1942: 686). فمن الحقائق المعروفة أن أفراد كل نوع من الكائنات الحية الخلوية لهم شكل خاص يميزهم عن غيرهم من الكائنات الحية، وهو نفس شكل آبائهم والشكل الذي ستكون عليه ذريتهم. إن تميّز كل نوع من الكائنات الحية بشكلٍ خاص هو الذي يجعلنا قادرين على تمييز أفراده عن أفراد غيره من الأنواع. إن الظاهرة المورفوجينية هي من الظواهر التي أثار تفسيرها، ولايزال، جدلاً بين الباحثين (Sheldrake, 1981)، إلا أن كون هذه الظاهرة لا تشمل الكائنات الحية النارية يمكن أن يدعم التفسير الأكثر شيوعا للظاهرة وهو كونها تنتج عن دور رئيسي يقوم به الحامض النووي الخلوي DNA؛ هذا الحامض الذي يشكل الأساس الكيميائي للجينات genes والتي تعتبر بدورها مسؤولة عن الكثير من الاختلافات الوراثية بين حيوانات ونباتات صنف معين.

الخلوي بشكل متميّز وثابت بسبب ثبات مواقع أجزاء جسمه ووجود تحديدات كبيرة على حركتها تجعل منها قادرة على التحرك موضعياً فقط. فمثلاً بالرغم من أن ليد الإنسان القابلية على القيام بالكثير من الحركات فإنها لا تستطيع أن تغير من موقعها في الجسم في جانب الصدر. إن مثل هذه التحديدات الحركية تبدو معدومة أو شبه معدومة في عالَم الكائنات الحية النارية.

إن قابلية التشكّل التي تنتج عن قدرة الكائن الحي الناري على تحريك أجزائه الأولية باستقلالية عن بعضها البعض قد تعني إمكانية تواجد هذه الأجزاء بشكل منفصل تماماً عن بعض. أي على عكس الكائن الحي الخلوي الذي يتكون جسمه بالضرورة من كتلة متصلة ليس لأجزائها قابلية الانفصال عن بعض. إن الأجزاء الأولية للكائن الحي الناري قد تكون قادرة على الانفصال إلى مجاميع لا اتصال بينها، لتعود لاحقاً لتكوين كيان واحد متصل.

تُلقي الطبيعة النارية للكائنات الحية غير التقليدية التي يكشف النقاب عنها القرآنُ العظيم ضوءاً على الكثير من خصائص هذه المخلوقات وطبيعة تفاعلها مع الإنسان. إن تفسير التركيب الناري بمنطق الفيزياء التي بين أيدينا يعني أن هذه الكائنات الحية هي عبارة عن كائنات طاقية، وهو أمر يتفق تماماً مع ما تقدم من وصفها بأنها طاقات فائقة مُشَخصَنة. وهذه الطبيعة الطاقية تفسّر حدوث الظواهر الخارقة للعادة حينما ترتبط مع الإنسان الطيني بعلاقة بارامانية. إذ كما تقدم ذكره، فإن الكائن الحي الطيني، أي الخلوي، هو كيان ليس بمولّد للطاقة وأنه لا يمكن أن يقوم بأية فعالية من فعالياته المختلفة، البايولوجية منها أو الخارقة للعادة، إلا بتدخّل تقوم به طاقة خارجية. فهذه النار هي الطاقات الفائقة المُشَخصَنة التي ترتبط بعلاقة بارامانية مع الإنسان الطيني من خلال المنظومات البايوألكترونية الفائقة لدماغه مؤدية إلى حدوث مختلف انواع الظواهر الخارقة للعادة؛ هذه الظواهر التي تحدث أيضاً حين يرتبط الإنسان بطاقات فائقة غير حية.

من المهم هنا ملاحظة التشابه الكبير، وفقاً لمنطق الفيزياء المعاصرة، بين طبيعة مصدرَي الطاقة التي تسبب حدوث كل من الظواهر البايولوجية ونظيراتها الخارقة للعادة. فالمصدر الأصلي لكل الظواهر البايولوجية، أي ضوء الشمس، يتكوّن مما يُعرَف في الفيزياء بـ «كمات الضوء» أو «الفوتونات» photons. كما أن النار هي الأخرى تتكون من فوتونات. إذاً فالوصف القرآني للكائنات الحية غير التقليدية بأنها مخلوقة من نار إنما يشير إلى تركيبها الفوتوني. أي أن هذه الكائنات الحية هي أقرب إلى وصفها بأنها إشعاعات حية منها إلى أي وصف آخر لها. وهذا التشابه في الطبيعة الفوتونية بين مصدري الطاقة في الظواهر البايولوجية والظواهر الخارقة للعادة يتفق مع ما تقدم ذكره من كون هذه الظواهر جميعاً ذات طبيعة بارامانية تحدث بسبب من تفاعل بايولوجي-طاقي.

يُفسِّر التركيب الفوتوني للطاقات الفائقة المُشَخصَنة ما تتمتع به هذه الكائنات الحية من صفات غير مألوفة من مثل المجهرية الفائقة وقابلية التشكّل والسرعة الفائقة ولااتصالية الأجزاء الأولية المكوّنة لها أيضاً. وهذه كلها صفات ما كانت لتمتلكها الكائنات الحية النارية لو أنها كانت كائنات خلوية، بل وما كانت لتمتلكها لو لم تكن فوتونية. إن الطبيعة الفوتونية التي مَكَّنت من الجمع بين هذه الصفات تفسِّر القدرة على اختراق الأجسام الصلبة والتي تتمتع بها الكائنات الحية النارية. بل أن القابلية الفائقة على اختراق المواد الصلبة التي تتميز بها الكائنات النارية تتفوق حتى على قابلية الاختراق التي تتمتع بها الأنواع المختلفة من الإشعاع غير الحي التي يعرفها الإنسان، وذلك لأن لهذه الكائنات الذكية القدرة على المناورة وبالتالي اختراق الحواجز المختلفة. فخلافاً للإشعاعات التقليدية التي هي طاقات غير حية تخضع تفاعلاتها مع المواد المختلفة لقوانين ثابتة ليس لها يد في تغييرها، فإن الكائنات الحية النارية تتميز، إضافة إلى مجهريتها الفائقة، بكونها مخلوقات مُشَخصَنة، أي ذات ذكاء فائق يمكِّنها من المناورة والتعامل بذكاء مع الحواجز المختلفة وبشكل يجعلها تختار الطريق، داخل المادة وخارجها، الذي يمكّنها من اختراق تلك الحواجز.

بالرغم من امتلاك الكائنات الحية النارية قدرات فيزيائية تتفوق بشكل كبير على القدرات الفيزيائية التي يتمتع بها البشر، فإن هذا لا يتعارض مع كون هذه الكائنات الحية تخضع في الوقت ذاته لقوانين عالَمها الخاص وهي قوانين تحدد ما يمكن وما لا يمكن أن تقوم به. بعبارة أخرى، فان امتلاك الكائنات الحية النارية لهذه القدرات الفيزيائية الفائقة لا يعني أن لهذه الكائنات الحية قدرة مطلقة على فعل ما تشاء. فمثلاً أن امتلاك الكائنات الحية النارية لقدرات فيزيائية فائقة لا يعني أنها قادرة على التدخّل في عالَم الإنسان كما تشاء ووقت ما تشاء! فهناك قوانين إلهية وتحديدات خَلْقية لا تستطيع هذه المخلوقات إلا أن تلتزم بها.

لقد حوَّلت عملية التطور البايولوجي الكائنات البشرية الطينية إلى مخلوقات معقدة جداً تختلف تماماً عن مادتها المائية-الترابية الأصلية البسيطة. ولابد أن عمليات معقَّدة أيضاً جرت للنار لكي تنتج منها مخلوقات ذكية كالجن. إلا أن من الواضح أن المخلوقات النارية قد احتفظت بصفات فوتونية فائقة وبالتالي فإن تعبير إشعاعات حية هو أقرب ما يمكن أن توصف به.

إن الظواهر الخارقة للعادة التي نُوقِشَت في هذا الفصل هي عبارة عن تجليات لفعاليات خارقة للعادة والمألوف تظهر على بعض الأشخاص الموهوبين. وقد تبيّن فيما تقدم أن هذه الفعاليات الخارقة للعادة وإن كانت تظهر على أفراد من البشر فإنها ليست بشرية في حقيقتها وإنما بارامانية، سبب حدوثها تفاعل بين الإنسان وطاقة فائقة موجودة خارج جسمه ولكن قريباً منه. إلا أن من المهم التأكيد هنا أنه بالرغم من أن تفاعل الطاقات الفائقة مع موجودات عالَمنا هذا يتم من خلال الإنسان في ظواهر خارقة للعادة كالتي تطرّقنا إليها لغاية الآن، فإن الطاقات الفائقة يمكن أن تتفاعل مع موجودات عالَمنا هذا بشكل مباشر ومن غير الحاجة لأن يتم هذا التفاعل من خلال أو بوساطة إنسان. من أكثر انواع هذه الظواهر الخارقة للعادة انتشاراً ما يُسمى بظاهرة «الروح الضوضائية» poltergeist التي تشير إلى ما يحدث في بعض الأماكن والبيوت

من تكرار صدور أصوات غريبة وتحرك قطع أثاث، كارتفاع الكراسي في الهواء، من غير سبب ظاهر (أنظر على سبيل المثال Wilson, 1981, 1991)، وظاهرة «الأماكن المسكونة» haunted places التي تُشابه ظاهرة الروح الضوضائية في تضمُّنها حدوث حركات أو صدور أصوات أو اختفاء وظهور أشياء، إلا أنها أقل وضوحاً من الأخيرة كما انها تُصاحَب أحيانا برؤية طيف أو شبح.[1] إن سبب حدوث مثل هذه الظواهر الغامضة هو طاقات فائقة مُشَخصَنة من الجن وأن حدوث أية ظاهرة من هذه الظواهر لا يستلزم وجود أحد من البشر. إلا أن من الصعوبة في كثير من الأحيان التمييز فيما إذا كانت إحدى هذه الظواهر هي حقاً من نوع الظواهر الخارقة للعادة التي لا يتدخّل أي عنصر بشري في حدوثها. إذ أن في بعض الحالات الخاصة يكون وجود الجان الذي يسبب مثل هذه الظواهر في المكان المعين مرتبطاً بوجود إنسان ما، حيث أن الرابطة الموجودة بين الشخص وذلك الجان تجعل من الأخير يسكن حيث يسكن صاحبه. أي بعبارة أخرى، في هذه الحالات يكون الإنسان هو المسكون وليس المكان وبالتالي فإن أي مكان ينتقل هذا الإنسان للعيش فيه ستظهر فيه آثار مثل تلك التي تظهر في حالة الروح الضوضائية وغيرها. إلا أن المرء يستطيع أن يكون واثقاً من أن أية ظاهرة من مثل هذه الظواهر ليست من التي تتطلب وساطة بشرية إذا كان مكان حدوثها غير مأهول بالبشر، وكما يحدث في بعض البيوت والأماكن المهجورة.

تكشف مثل هذه الظواهر الخارقة للعادة والتي تحدث من دون أي تدخّل بشري عن محدودية نظرة يونغ للباراسايكولوجيا حين عرّفها بأنها «العلم الذي يتعامل مع تلك الحوادث البايولوجية أو النفسية التي تبيّن أن الأصناف: المادة،

---

(1) إن مثل هذه الظواهر هي مصدر شخصية «الشبح المزعج الذي يتقصد مضايقة الناس» والتي كثيراً ما بنى عليها مُعِدّوا أفلام الرسوم المتحركة وبرامج الأطفال قصصهم، ولذلك فإنها ليست شخصية من خلق الخيال كما يظن أغلب الناس، بما فيهم معظم مُعِدّي هذه البرامج، وإنما هي وصف صادق للصورة التي يظهر بها بعض الكائنات المُشَخصَنة الفائقة.

المكان، والزمان (وبالتالي السببية) ليست بديهية». إذ يحصر يونغ تعريفه للباراسيكولوجيا بما بالإمكان وصفه بالقابليات الإنسانية على القيام بفعاليات خارقة للعادة، وهي تلك القابليات البارامانية التي يتمتع بها بعض الأفراد من البشر، إلا أنه يهمل تماماً النصف الآخر والذي يشمل الظواهر التي تُحدِثها الطاقات الفائقة مباشرة ومن دون وساطة بشرية.

يمكن الاستنتاج من كل ما تقدم بأن الظواهر الخارقة للعادة هي تلك الظواهر التي تسببها طاقات فائقة. ووفقاً لنوع الطاقات الفائقة المُسبِّبة لهذه الظواهر فإن بالإمكان تصنيفها إلى نوعين هما الظواهر الخارقة للعادة التي تسببها طاقات فائقة غير حية وتلك التي تسببها طاقات فائقة حية مُشَخصَنة. أما من ناحية دور الإنسان في حدوث الظواهر الخارقة للعادة فإن بالإمكان تصنيف هذه الظواهر إلى صنفين أيضاً هما الظواهر التي تحدث نتيجة تفاعل بين الإنسان وأحد نوعَي الطاقات الفائقة هذين، أي ظواهر بارامانية، والظواهر التي تحدث من دون أي تدخّل بشري.

6-3 أنواع التفاعلات بين الإنسان والطاقات الفائقة

بسبب الفرق الكبير بين نوعَي الطاقات الفائقة والمتمثل بكون إحداهما حية ومُشَخصنة والأخرى غير حية وبالتالي غير مُشَخصنة، فإن من الطبيعي أن تكون هنالك اختلافات جوهرية بين طبيعة تفاعل كل منهما مع الإنسان.

يتطلب التفاعل بين الإنسان والطاقات الفائقة غير الحية توفر شرطين إثنين هما وجود الطاقة الفائقة غير الحية قريباً من الشخص، وامتلاك ذلك الشخص للقابلية على التفاعل مع هذه الطاقات، أي امتلاك دماغه لمنظومات بايوالكترونية تستطيع التفاعل مع هذه الطاقات. إن الدراسات العلمية لمختلف الظواهر الخارقة للعادة تشير إلى أن الطاقات الفائقة غير الحية موجودة دائماً وفي كل مكان، حيث لا تشير هذه الدراسات إلى وجود موانع زمانية ولا مكانية تحد من إمكانية حدوث هذا التفاعل. إذ لم تكشف بحوث الباراسايكولوجيا

التجريبية عن وجود وقت معين أو مكان معين تفشل فيه دائماً محاولات إحداث ظاهرة خارقة للعادة معينة. لذلك، يمكن وصف تفاعل هذه الطاقات الفائقة غير الحية مع الإنسان بأنه تفاعل أُحادي الجانب لأن دور هذه الطاقات في نجاحه أو فشله هو دور سلبي تماماً حيث يتوقف الأمر بالكامل على امتلاك الإنسان أو عدم امتلاكه للمنظومات الدماغية البايوالكترونية المطلوبة لحدوث التفاعل.

أما التفاعل بين الإنسان والطاقات الفائقة المُشَخصَنة فإنه تفاعل أعقد بكثير من ذلك الذي يحدث بين الإنسان وطاقات فائقة غير حية. فكما في حالة التفاعل مع الطاقات الفائقة غير الحية، فإن التفاعل مع الطاقات الفائقة المُشَخصَنة يتطلب شرط امتلاك الإنسان لمنظومات دماغية بايوألكترونية فائقة. إلا أن الطاقات الفائقة المُشَخصَنة تختلف عن الطاقات الفائقة غير الحية في كونها ليست موجودة دائماً قريباً من الإنسان، الأمر الذي يدفع الشخص صاحب القابلية على التفاعل معها إلى استدعائها أولاً من خلال الاتصال بها اتصالا واعياً، وهو أمر يمكن أن يتم بأساليب مختلفة، وكما يحدث في ظاهرة تحضير الأرواح. وهنا يدخل عامل ثالث مهم يؤثر بشكل رئيسي على نجاح أو فشل التفاعل بين الإنسان والطاقات الفائقة المُشَخصَنة، وهو مدى رغبتها واستعدادها للتفاعل مع الإنسان. فبسببٍ من كون هذه الطاقات الفائقة مُشَخصَنة وذات إرادة، فإن القيام باستدعائها لا يعني بالضرورة حضورها، كما أن حضورها لا يعني بالضرورة كشفها للوسيط عن حضورها، كما أن كشفها عن وجودها لا يعني بالضرورة قيامها بتنفيذ ما يُطلب منها. فهذه الكائنات الفائقة المُشَخصَنة بإمكانها أن تمتنع عن الحضور، وقد تحضر ولا تكشف عن وجودها، كما قد تكشف عن وجودها من غير أن توافق على تنفيذ ما يطلب منها مَن قام باستحضارها. وهذه أمور يمكن استنتاجها من مراقبة ما يحدث في الظواهر التي تشترك فيها هذه الطاقات، مثل تحضير الأرواح. لذلك فإن التفاعل بين الإنسان والطاقات الفائقة المُشَخصَنة هو تفاعل ثنائي يتطلب مشاركة إيجابية من طرفي التفاعل، ولا يتوقف فقط على القابلية الخارقة للعادة التي يجب أن

يتمتّع بها الشخص وإنما يعتمد أيضاً على رد فعل هذه الطاقات المطلوبة للتفاعل هذا.

إن هذه الطبيعة البارامانية للظواهر الخارقة للعادة التي تنتج من نوعَي التفاعل هذين، أي اعتماد هذه الظواهر على قابلية بشرية وطاقات فائقة غير بشرية، تفسّر «اللاتكرارية» irreproducibility التي تميّز الظواهر الخارقة للعادة بشكل عام والتي طالما كانت هدفاً لانتقاد المُشككين الذين يجدون في هذه الصفة اللصيقة بالظواهر الخارقة للعادة مبرراً لرفضهم تصديق وجود ظواهر خارقة للعادة. إذ أن من المعروف أن حتى أكثر الأفراد تمتعاً بالقابلية على القيام بفعاليات خارقة للعادة لا يستطيع أن يستعرض إمكانياته هذه بنجاح دائماً، فقد ينجح في قراءة أفكار شخص ما ثم يفشل مع الآخر، وقد يستطيع يوماً أن يحرِّك عن بُعد علبة ثقاب ليفشل بعد ذلك في القيام بفعل شبيه. وبرغم كل محاولات باحثي الباراسايكولوجيا التجريبية فانهم لم ينجحوا في تفسير ظاهرة اللاتكرارية؛ هذه الظاهرة التي كانت ولازالت من أهم الأسباب التي تحول دون تخلّي المشككين عن التشكيك بوجود الظواهر الخارقة للعادة.

تعود لاتكرارية الظواهر الخارقة للعادة التي تنتج عن تفاعل الإنسان مع طاقات فائقة غير حية إلى عدم استقرارية قابلية الإنسان على التفاعل مع الطاقات الفائقة بنوعيها. إذ أن الدماغ، وكما سبق التطرق إليه، ينزع إلى الرجوع إلى حالته البايوكيميائية الأصلية والتي لا تؤدي بطبيعتها إلى ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة، حيث أن الحالة البايوكيميائية التي ينتج عنها ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة هي حالة مُنبثِقة وغير مستقرة عند معظم من يتمتع بها. إن اختفاء المنظومات البايوألكترونية الدماغية الفائقة هو السبب الوحيد في فشل الشخص الموهوب في استعراض فعاليات خارقة للمألوف في ظواهر الطاقات الفائقة غير الحية، لأن هذه الطاقات موجودة دائماً في البيئة وبالتالي فإن المتغير الوحيد هو قابلية الشخص الموهوب على التفاعل معها، أي وجود أو عدم وجود المنظومات البايوألكترونية الفائقة في دماغ هذا الشخص.

إن السبب أعلاه هو أيضاً سبب رئيس للاتكرارية الظواهر التي تحدث نتيجة تفاعل الإنسان الموهوب مع طاقات فائقة مُشَخصَنة، إلا أنه في حالة هذه الطاقات ليس السبب الوحيد. فمن الممكن في هذه الحالة أن يفشل الإنسان في التفاعل مع الطاقات الفائقة المُشَخصَنة حتى لو كان دماغه في حالته البايوكيميائية الخاصة التي تضمن وجود منظومات بايوألكترونية فائقة فيه، وذلك لأن لهذه الكائنات الفائقة المُشَخصَنة الكلمة الأخيرة في حدوث التفاعل حيث يمكنها أن تمتنع عن التفاعل مع الشخص، كأن ترفض الحضور حين يستدعيها أو أن تحضر ولكن من دون أن تكشف عن حضورها أو أن تُحجم عن التفاعل معه. إذاً ففي ظواهر التفاعل الأحادي بين الإنسان وطاقات فائقة غير حية هنالك سبب وحيد لفشل التفاعل، أما في حالة ظواهر التفاعل الثنائي بين الإنسان وطاقات فائقة مُشَخصَنة فيوجد سببان إثنان يمكن لأي منهما أو كليهما أن يكون مسؤولاً عن الفشل.

من الحقائق التي يجب الإشارة إليها ها هنا أن تفاعل الإنسان مع طاقات فائقة، سواء كانت غير حية أم مُشَخصَنة، لا يؤدي بالضرورة إلى حدوث ظواهر خارقة للعادة، مفيدة أو عديمة الأهمية. إذ يُمكن أن تؤدي بعض هذه التفاعلات إلى نتائج ضارة مثل تعطيل وظائف مهمة للدماغ. على سبيل المثال، بعد أن شُفي بيتر هيوركوس من إصابته وغادر المستشفى وجد نفسه غير قادر على أداء أي عمل ليعيش منه هو وعائلته، وذلك لأنه كان غير قادر على التركيز عقلياً. وسبب فقدان هيوركوس للقدرة على التركيز هو عدم توقف المنظومات البايوألكترونية الفائقة في دماغه عن العمل، أي استمرارها في التفاعل مع الطاقات الفائقة، مما جعله في حال شبه مستمر من تلقٍّ لمعلومات عن الأشخاص الذين كان يقابلهم أو يعمل معهم، فلم يكن يستطيع أن يسخّر عقله، الذي هو فعالية دماغية، للتركيز على عمله. إن حال هيوركوس هذا يُذكّر بنعمة يتمتع بها الإنسان طالما أساء الظن بها، إلا وهي محدودية حساسية حواسه للمؤثرات الخارجية. إن محدودية كمية البيانات والمعلومات التي تلتقطها حواس الإنسان وتنقلها إلى دماغه هي في

تناسب رائع مع محدودية كمية المعلومات التي يستطيع العقل معالجتها بكفاءة خلال وحدة الزمن. أي بعبارة أخرى، أن العقل يعمل بكفاءة أكبر كلما زادت كمية المعلومات التي لديه على أن لا تتجاوز حداً معيناً فاذا تجاوزته تبدأ الزيادة في التأثير سلبياً على العقل لأن استلام الدماغ لكمٍّ من المعلومات يتجاوز هذا الحد يؤدي إلى خلل في معالجة هذه المعلومات عقلياً فيفقد الإنسان بذلك القدرة على التركيز العقلي أو يصبح في حالة تشابه إلى حد ما حالة الذهول أو حالته حين يواجه معضلة لا يستطيع حلها. على سبيل المثال، لو كان الحد الأدنى من ترددات الأصوات التي تسمعها أذن الإنسان أقل مما هو عليه لأدى هذا إلى استلام الدماغ لأضعاف المعلومات التي يستلمها حالياً عن طريق الأذن ولتسبب هذا في إرباك فعالية تحليل وتصنيف المعلومات، أي فعالية العقل، والتي هي إحدى أهم فعاليات الدماغ.

يتطلب قيام الدماغ بوظيفته العقلية بشكل سليم أن يكون قادراً على الاختيار من بين البيانات التي يستلمها تلك التي يقوم بمعالجتها تحليلاً واستنتاجاً وتلك التي يستبعدها. وهذا يعني فيما يعنيه القدرة على التركيز على البيانات الواصلة إليه عن طريق حاسة من الحواس دون غيرها أو، على العكس، إهمال بيانات إحدى الحواس دون غيرها. لقد زُوِّد الدماغ بقدرة على معالجة البيانات تتناسب مع كمية ونوع ما يستلمه من بيانات عن طريق الحواس. ولكن لكون المنظومات البايوألكترونية الفائقة هي منظومات شاذة غير سويّة abnormal، فإنها لا تتصرف بالضرورة بالشكل الذي يُمكِّن الدماغ من القيام بفعاليته العقلية على أفضل وجه. فلكونها منظومات دماغية مُنبثِقة وليست منظومات أصلية، فإنها لا تعمل باتجاه الهدف الواحد الذي تتوحّد جميع الفعاليات البايولوجية للجسم تحت لواء العمل على تحقيقه، ألا وهو صيانة حياة الجسم. لذلك فإن حالة مثل حالة بيتر هيوركوس تكشف النقاب عن شذوذ القابليات الخارقة للعادة لا عن كونها فعاليات سوية كما اعتقد خطأً كولن ولسون!

من حسن الحظ أن المنظومات البايوألكترونية الفائقة تتصرف عند معظم من يمتلكها في توافق مع الحواس الاعتيادية، فيكون عملها تحت سيطرة الدماغ وبالتالي لا يؤثر على كفاءة الفعالية العقلية للدماغ. إلا أنها يمكن أن تتصرف في بعض الأحيان بشكل مستقل كلياً أو جزئياً، مؤثرة على كفاءة العقل. فالذي حدث في حالة بيتر هيوركوس هو نوع من الاستقلال الجزئي للمنظومات البايوألكترونية الفائقة عن سيطرة الدماغ مما أثّر على فعالية العقل عنده فضعفت جرّاء ذلك قدرته على التركيز إلى حد كبير. في الحقيقة أن هيوركوس اضطر إلى استخدام قابلياته الخارقة للعادة في العمل على المسرح لأنه العمل الوحيد الذي استطاع أن يؤديه!

إلا أن حالة مثل حالة بيتر هيوركوس ليست أسوأ ما يمكن أن تصل إليه الأمور. فعند استقلال المنظومات البايوألكترونية الفائقة بشكل أكبر عن الدماغ وقيامها بفعاليات أكثر فإنها يمكن أن تقضي على الفعالية العقلية للدماغ بشكل شبه كلي مؤدية إلى الجنون، الذي من بين أسبابه فقدان الدماغ للقدرة على معالجة البيانات التي تصله بشكل سليم.

كما تجدر الإشارة إلى أن هنالك حالات، وإن كانت نادرة، يؤدي فيها نشاط المنظومات البايوألكترونية الفائقة إلى القضاء على حياة الإنسان وذلك حين تتحول هذه المنظومات الدماغية إلى «بؤرة» focus لتجميع قدر هائل من الطاقات الفائقة غير الحية خلال مدة قصيرة تؤدي إلى ارتفاع مفاجئ وعال جداً في درجة حرارة الجسم، بحيث تتسبب هذه الحرارة العالية في احتراق الإنسان. إن هذا هو ما يحدث في الظاهرة المعروفة بـ «الاحتراق البشري التلقائي» Spontaneous Human Combustion والتي لازال تفسيرها يعتبر لغزاً للباحثين. حيث أن هناك العديد من الحالات الموثّقة عن أفراد احترقوا بشكل مفاجئ من دون وجود أي مصدر حراري على الإطلاق قريباً منهم، ومن غير أن تكون هنالك آثار لأي احتراق في المكان الذي تحدث فيه الظاهرة (Randles & Hough, 1993).

يتبيّن من هذا أن تفاعلات الإنسان مع الطاقات الفائقة يمكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة تماماً. ففي حالة تفاعله مع طاقات فائقة غير حية يبدو الإنسان أحيانا وكأنه مُسَيطِر على الطاقات الفائقة ومتحكم في وقت ومكان حدوث الظاهرة الخارقة للعادة ذات الصلة بالطاقة الفائقة المعنيّة، كما في ظواهر التحريك الخارق للمألوف على سبيل المثال، إلا أنه يبدو في ظواهر أخرى فاقداً للسيطرة تماماً عليها، وغير قادر على التحكم في التفاعل كماً ونوعاً، كما في ظواهر الاحتراق البشري التلقائي وبعض حالات الجنون. أما في حالة التفاعل مع طاقات فائقة مُشَخصَنة فإن الحالة تبدو أكثر تعقيداً. ففي معظم الحالات يبدو هذا النوع من التفاعل وكأنه نوع من التعاون المشروط بين الإنسان والطاقات الفائقة المُشَخصَنة، وكما هو الحال في ظاهرة تحضير الأرواح، وكما توضح ذلك الآية الكريمة: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ (الجن من ٦)، وكذلك الآية الكريمة:﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ (الأنعام: من ١٢٨). إلا أن هذا التفاعل يمكن أن يأخذ في حالات معينة شكلاً آخر يكون فيه الإنسان مسيطِراً على الطاقات الفائقة المُشَخصَنة، فتقوم هذه الأخيرة بتنفيذ ما يطلبه الإنسان الذي يسيطر عليها وذلك بموجب عقد خاص ذي قوة إلزام يتأتى للشخص السيطرة من خلاله على هذه الطاقات الحية.

إن أشهر مثال على هذا النوع من التفاعل هو سيطرة النبي سليمان عليه السلام على أنواع مختلفة من الكائنات الروحية، وكما في الآيات الكريمة التالية: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [النمل: ١٧]، ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبأ: ١٢]. إلا أن سيطرة النبي سليمان على الكائنات الفائقة كانت سيطرة من

نوع خاص وكما تبيّنه الآيات الكريمة: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ(٣٦)وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ(٣٧)وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ [ص: ٣٦-٣٨]. فالآية الكريمة الأخيرة بالذات تبيّن أن بعض الشياطين الذين كانوا تحت سيطرة النبي سليمان عليه السلام فقدوا إحدى أهم صفاتهم ككائنات نارية وهي صفة اللاتشكّل وأصبحوا كائنات متشكّلة بأجساد ثابتة بدليل كونهم (مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ)، حيث أن هذا العقاب لا ينطبق إلا على كائنات متشكّلة. أي بعبارة أخرى، أن هذه المجموعة من الشياطين كانوا سجناء، وأن سجنهم المضاعف في أشكال ثابتة وأصفاد هو تفسير استثناء الآية الكريمة لهم من بقية الشياطين الذين كانوا تحت سيطرة سليمان عليه السلام وبإمرته يقومون بأعمال معينة يتطلب القيام بها القدرات الفيزيائية الخارقة للعادة التي تتمتّع بها هذه الكائنات (وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ).

إلا أن الإنسان نفسه يمكن أن يصبح هو نفسه مُسيطَراً عليه من قِبَل الكائنات الفائقة المُشَخصَنة، وكما يحدث، على سبيل المثال، في بعض حالات الجنون وفي الظاهرة المعروفة «بالاستحواذ» possession. ففي هذه الظواهر تقوم كائنات فائقة مُشَخصَنة بالتحكّم في سلوك الإنسان من خلال المنظومات البايوألكترونية الفائقة لدماغه. وفي هذا النوع من التفاعل غالباً ما يكون الإنسان غير واعٍ بالتأثيرات الواقع تحتها.[1]

إنّ الكثير من حالات مرض «الصرع» epilepsy هي في الحقيقة أشكال من هذا النوع من التفاعل الذي يُصبِح فيه الإنسان تحت سيطرة طاقات فائقة مُشَخصَنة. فالمُلاحَظ على مرضى «صرع الفص الصُّدغي» temporal lobe epilepsy أن الكثير منهم يبدأون في رؤية هيئات لمخلوقات وسماع أصوات لا يستطيع الإنسان العادي سماعها (Dewhurst & Beard، 1970)، وأحيانا يكون

---

(1) مما تجدر الإشارة إليه هنا أن الإنسان قد عرف منذ القدم دور الطاقات الفائقة الواعية، وبالذات الجن، في بعض الأمراض العقلية.

هنالك فارق زمني بسيط بين مرور المريض في مثل هذه التجارب الغريبة وسقوطه ضحية لنوبة من نوبات الصرع (Waxman & Geschwind، 1975: 1581). وكما هو مُتوقع، فإن المجتمع الطبي لا يتردد في تصنيف مثل هذه التجارب الغريبة على أنها «هلوسات» hallucinations، أي أوهام وخيالات وليست نتاج حوادث حقيقية في بيئة المريض. إلا أن هناك من المرضى من تظهر عنده القابلية على القيام ببعض الفعاليات الخارقة للعادة مثل حالات إدراك مُسبق ورؤية مُسبقة[1] déjà vu (Waxman & Geschwind، 1975: 1582)، وهي ظواهر يمكن التأكد من صحتها إذا اهتم المرء بدراستها. إن الحقيقة العلمية والعملية التي لابد وأن تبدو للطبيب تبريراً منطقياً لعدم قبول أي تفسير غير تقليدي لمرض الصرع هو أن من الممكن في كثير من الأحيان السيطرة على نوبات هذا المرض، وأحياناً حتى علاجه، باستخدام عقاقير طبية. إن هذه الحجة تفنّد فعلاً أية محاولة لنسبة الصرع بالكامل إلى سيطرة كائنات حية فائقة على الإنسان، إذ أن مثل هذا التفسير الشائع بين عامة الناس منذ القدم لن يستطيع أن يفسّر تأثر الحالة المرضية للشخص بالعقاقير التي لا يمكن بالتأكيد أن تؤثر على الكائنات الحية الفائقة المسيطرة على الإنسان نفسه. إلا أن الحقيقة البارامانية والنظرية البايوألكترونية للدماغ تستطيعان أن تفسرا ببساطة واقناع علاقة العقار الطبي بالصرع. إذ لما كان الصرع ينشأ، وكما هو حال باقي الظواهر الخارقة للعادة ذات الصلة بتواجد الإنسان، من تفاعل بين قابلية بشرية، متمثلة في المنظومات الدماغية البايوألكترونية الفائقة، وطاقات فائقة، فإن من الممكن للعقار أن يكون علاجاً للصرع بتغييره للنشاط البايوكيمائي للدماغ الذي يؤدي بدوره إلى اختفاء المنظومات البايوألكترونية الفائقة وبالتالي اختفاء شرط ضروري من شروط حدوث التفاعل الذي تنتج عنه نوبات الصرع. إن مما يؤكد بأن دماغ الإنسان

---

(1) شعور الإنسان بأنه قد شاهد أو تذكّر مكاناً معيناً رغم أنه لم يكن قد زاره أو شاهده في صور سابقاً. وأحياناً يستطيع أن يصف بعض تفاصيل المكان قبل أن يراها.

المُصاب بالصرع يكون في حالة خاصة هو أنه يُمكن في الكثير من الحالات تشخيص المرض بواسطة مسح النشاط الكهربائي للدماغ بواسطة جهاز مَرْسَمَة موجات الدماغ، حيث يتميَّز مخطط موجات دماغ مرضى الصرع بأنماط معروفة لا تظهر في مخطط موجات دماغ الإنسان السليم من هذا المرض.

يتضح مما تقدم أن من الممكن أن يكون الإنسان طرفاً في ظواهر خارقة للعادة من غير أن يكون واعياً بذلك. أي أن المنظومات الدماغية البايوالكترونية الفائقة تدخل في بعض الأحيان في تفاعل مع طاقات فائقة، سواءً كانت غير حية أم حية مُشَخصَنة، وذلك من غير أن يختار الإنسان ذلك ومن غير أن يكون واعياً به. وهذا يعني أنه لن يكون للإنسان أي دور في تحديد ما ستقوم به هذه الطاقات. إلا أن الظواهر الخارقة للعادة هي ليست تفاعلات عشوائية وإنما هي تفاعلات لها نتائج معينة وتحدث بأنماط ثابتة ومحددة تبيّن أن هنالك ذكاءً يحدد هدف التفاعل. فعندما يكون الإنسان واعياً بالتفاعل الذي يحدث بينه وبين طاقات فائقة مُشَخصَنة، فإن مصدر هذا الذكاء يمكن أن يكون عقل الإنسان نفسه أو عقل الكائنات الفائقة المُشَخصَنة. ولكن ما هو مصدر هذا الذكاء في الظواهر الخارقة للعادة التي لا يكون الإنسان واعياً بحدوثها والتي تحدث بسببٍ من طاقات فائقة غير حية؟ ولنأخذ ظاهرة مثل مشاهدة الإنسان في الحلم ما يحدث لإنسان آخر في مكان بعيد في نفس وقت الحلم. إن مثل هذه الحادثة هي على الأغلب حالة توارد للأفكار. ولكن إذا كان النوم قد ساعد على ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة عند الشخص النائم، وكانت هذه المنظومات الدماغية من النوع الذي يتفاعل مع طاقات فائقة غير حية، أي طاقات لا تمتلك ذكاءً، فما الذي جعل هذا التفاعل يتخذ وجهته التي اتخذها من جلب معلومات عن حالة شخص معين؟ ولِمَ ذاك الشخص بالذات؟ من الواضح أن التفاعل الذي نتجت عنه هذه الحادثة يجب أن يكون قد تم توجيهه للقيام بفعل معين من قبل ذكاء ما، فما هو مصدر هذا الذكاء؟ إن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن التوصل إليه هو أنه بالرغم من أن الإنسان النائم لم يكن واعياً بالتفاعل فانه مع ذلك هو الذي قام

بتوجيه الطاقات الفائقة غير الحية للقيام بفعل محدد ولكن بشكل غير واعٍ. إن عمليات التفكير التي تحدث بوعي من الإنسان وسيطرة منه لا تمثل كل عمليات التفكير التي تحدث في عقله. إذ أن دماغ الإنسان يشبه جهاز كومبيوتر معقد له ذاكرة ضخمة تستوعب كميات هائلة من المعلومات وأن ما يُخزَّن فيه لا يُمكن أن يُفقد. وأن هذه المعلومات المخزونة هي مادة عمليات تفكير لا يعيها الإنسان تجري داخلاً منه ولا تتوقف لحظة واحدة، وهي عمليات أكثر ما تبدو واضحة في حالة النوم وذلك حين تتوقف عمليات التفكير الواعية. في الحقيقة أن كثيراً من الأحلام، وليست كلها، هي أشكال من عمليات التفكير غير الواعية هذه.

إن طبيعة المنظومات الدماغية للإنسان هي التي تحدد ما إذا كانت التفاعلات تنشأ بينه وبين طاقات فائقة غير حية أو مُشَخصَنة، كما وتحدد أي شكل من الأشكال أعلاه تتخذها هذه التفاعلات.

بقي أن نشير إلى أن الطاقات الفائقة المُشخصَنة التي تشترك في بعض الظواهر الخارقة للعادة، مثل ما يُسمى بظاهرة تحضير الأرواح، هي في الحقيقة كائنات تفتقد الالتزام الأخلاقي الذي يحتّم عليها التعامل الصادق والنزيه مع الإنسان الذي يستعين بها. فقد بينّت بحوث الباراسايكولوجيا التجريبية أن الطاقات الفائقة المُشَخصَنة التي تشارك في جلسات تحضير الأرواح يمكن أن تُجيب بمعلومات خاطئة تماماً عن الذي تُسأل عنه وبغض النظر عن طبيعة السؤال، وأنها يمكن أن تقدم معلومات خاطئة حتى عن أناس من حضور الجلسة (Gauld 1966; Lewis، 1976; Soal، 1925)؛ إن تفسير هذا السلوك للكائنات الحية النارية التي تتصل بالإنسان في ظواهر تحضير الأرواح هو أن هذه المخلوقات لا تلتزم بمقاييس أخلاقية معينة في علاقتها بالشخص ذي القابلية الخارقة للمألوف على الاتصال بها وبالتالي فإنها يمكن أن تضلله، وكما يحدث مثلاً حين تجاري الوسيط في رغبته لاستحضار روح أحد الموتى فتدَّعي هذه المخلوقات كذباً بأنها روح ذلك الشخص أو حين تدَّعي معرفة ما لا سبيل لها إليه في الحقيقة من غيوب المستقبل. كما أن هذا اللاالتزام الاخلاقي يفسّر

قيامها في كثير من الأحيان بتزويد الوسيط بمعلومات خاطئة تماماً عن ما يطلب معرفته، ربما حتى من غير أن تبذل أي جهد لمعرفة الجواب الصحيح الذي قد يكون مما يمكنها الوصول إليه بسهولة. أي أن هذه الكائنات الحية النارية لا يمكن أن تعتبر بحال مصدراً موثوقاً للمعلومات، لأنها يمكن أن تعطي معلومات خاطئة قصداً ومن غير قصد!

إن هذا الفصل إذ يبيّن بعض الحقائق عن الظواهر الخارقة للعادة فإنه يبيّن أن دراسة خوارق العادات ليست ترفاً فكرياً يمكن إهماله والتغاضي عنه، إذ أن الدراسة السليمة للظواهر الخارقة للعادة ذات أهمية كبيرة من الناحية الفيزيائية لأنها تتناول بالبحث طاقات غير مألوفة، كما أنها ذات أهمية كبيرة من الناحية الدينية والمعرفية والفلسفية. فمن دون البحث في موضوع خوارق العادات فإن معارف الإنسان في كل المجالات ستبقى تعاني من نقص خطير.

الفصل الرابع

مبدأ التَزامُنية اليونغي بين المطرقة والسندان!

أكد يونغ أن مبدأ التَزامُنية «ليس نظرة فلسفية ولكنه مفهوم تجريبي» (Jung. 1977a: 512). وهو نفس الوصف الذي أطلقه قبله كاميرير على قانون التَسلسُليّة! فإذا فهمنا من هذا تأكيداً ضمنياً أن المتزامنات هي ظواهر واقعية يمكن دراستها تجريبياً فإن هذه الملاحظة تكون ولاشك أهم ما ساهم به كاميرير ومن بعده يونغ في دراسة المتزامنات، وهي بالتأكيد أهم بكثير من محاولة كل منهما تفسير ما يحدث في هذه الظواهر الخارقة للعادة. لقد أخطأ كاميرير حين اعتقد أن القانون الذي أسماه قانون التَسلسُليّة هو المسؤول عن حدوث المُتَسلسِلات، وقد تقدم شرح ذلك في الفصل الأول. أما يونغ فإن الفرضيات التي جاء بها لتفسير المتزامنات وإن كانت أكثر تعقيداً من أفكار كاميرير، فإنها لم تكن بأي مقياس من المقاييس بأكثر منها مناعةً واستعصاءً على النقد، وذلك بسببٍ من احتوائها على أخطاء جوهرية. إن هذا الفصل يكشف العيوب الرئيسية لمفهوم يونغ عن المتزامنات وبما يكفي لتبيان عدم صلاحية مبدأ التَزامُنية لتفسير الظواهر التي أصاب يونغ حين شخّص وجودها ولكنه أخطأ حين خُيِّل إليه أنه قام بتفسيرها.[1]

---

(1) للاطلاع على المزيد من الانتقادات التي تعرض لها يونغ وردود أنصاره عليها، يمكن الرجوع إلى قائمة المراجع الفنية الموجودة في كتاب مساعدته فون فرانتس (znarF. 2991: 922-342)، والتي قامت بدورها بمحاولة الرد على حجج بعض منتقدي يونغ.

1-4 تعريف المتزامنات

انتقد يونغ في بحثه عن التَزامُنية أفكار بول كاميرير عن التَسلسُليّة وبالذات عدم أخذ هذا الأخير بنظر الاعتبار لحقيقة مفادها أن معظم الحوادث التي اهتم بجمعها لا يحتاج تفسيرها لافتراض مبدأ التَسلسُليّة الذي وضعه وإنما يمكن أن تنتج صدفة ومن غير أن يكون وراء ظهورها قانون خاص. إلا أن هذا الانتقاد لا يعني أن يونغ لم يقتبس الكثير من كاميرير في صياغته لمفهوم التَزامُنية. بل أن الكاتب آرثر كويستلر أشار إلى أن مفهوم التَزامُنية ليونغ يكاد يكون نفسه مبدأ التَسلسُليّة لكاميرير، مبيناً أن «كاميرير يؤكد أحداث متتابعة في الزمان (رغم أنه طبعاً يشمل متزامنات تقع في نفس المكان)، بينما يبدو أن فكرة يونغ عن التَزامُنية تشير فقط إلى حوادث تقع في وقت واحد رغم أنه يشمل أحلام إدراك مسبق وقعت أحياناً عدة أيام قبل الحوادث [حوادث المتزامنة]» (Koestler, 1972: 95). وينتقد كويستلر ما يصفه بأنه «نظرية التَزامُنية غير المتزامنة» (Koestler, 1972: 100) ليونغ قائلاً: «إن المرء ليتساءل لمَ خلق يونغ هذه التعقيدات غير الضرورية بصياغة مصطلح يتضمن معنى الآنية، ثم يزيد مُفسِّراً بأنه لا يعني ما يعنيه. ولكن هذا النوع من الغموض المرتبط بإطناب يتخلّل معظم كتابات يونغ» (Koestler, 1972: 95). وبسبب شمول مصطلح التَزامُنية ليونغ حوادث تقع في أوقات متلاحقة مع تلك التي تقع في وقت واحد فإن كويستلر يعتقد بأن يونغ لم يَصُغْ مصطلح «التَزامُنية» إلا لكي يتجنب استخدام مصطلح «التَسلسُليّة» لكاميرير! (Koestler, 1971: 143).

بخصوص ملاحظة كويستلر حول كون يونغ لا يحصر ضمن مصطلح «التَزامُنية» الظواهر التي تتكوّن من مجموعة حوادث تقع في وقت واحد، وأن مصطلح «التَسلسُليّة» لكاميرير هو لذلك أقرب إلى وصف الظواهر مدار البحث من المصطلح البديل الذي وضعه يونغ، فإن من المهم إدراك حقيقة مفادها أن كاميرير استعمل مفهوم «التَسلسُليّة» للإشارة إلى حوادث مادية بحتة لا علاقة

لها بالنفس psyche، بينما جعل يونغ مبدأ التَزامُنية أكثر تعقيداً وذلك بجعله رابطاً بين حالات نفسية وحوادث فيزيائية. إذ استخدم يونغ هذا الربط بين النفس والعالَم الخارجي بشكل يمكّنه من وصف حوادث معينة بأنها «متزامنة» رغم أنها لا تقع في نفس الوقت، وفقاً للمفهوم التقليدي للوقت، وذلك من خلال إدخاله لفكرة نسبية الزمان والمكان للاوعي. إلا أن كويستلر لاحظ أن يونغ لا يعتبر أن هنالك فارقاً زمنياً في مثل هذه الحالات، كالفرق في الزمن بين الحلم التنبؤي والواقعة الحقيقية التي يشير إليها، وذلك لأن هذا الأخير اعتقد بأن ما يحدث في الحلم التنبؤي هو نتيجة لوصول الوعي في الحاضر إلى المعرفة المطلقة الموجودة في اللاوعي عن المستقبل!

لقد انتقد العديد من الباحثين غموض مفهوم التَزامُنية عند يونغ (Keutzer, 1982: 260). بل أن من المفارقات الساخرة أن بعض الباحثين انتقدوا غموض مصطلح التَزامُنية مشيرين إلى أن استخدام يونغ نفسه لهذا المصطلح يكشف عن أن معناه لم يكن واضحا حتى ليونغ نفسه! (Shallis, 1982: 148). وهذا الغموض ساعد بدوره في جعل تحديد المتزامنات أمراً صعباً. فقد أطلق يونغ تسمية «ظاهرة تزامنية» على كل ظاهرة ظن بأن مبدأ التَزامُنية ينطبق عليها، مما جعل استخدامه لهذا المصطلح مُحاطاً بالكثير من الغموض وعدم الاتساق والتناقض. وكان من تخبّط يونغ في هذا المجال افتراضه أن جميع الظواهر الخارقة للعادة هي متزامنات، وهو افتراض خاطئ تماماً، كما سنرى في القسم القادم. لقد كان اهتمام يونغ الأساسي هو بالظواهر التي يمكن وصفها بأنها متزامنات، وكما هو واضح من تعريفه للمتزامنة بأنها «متوافقة في الحدوث ذات معنى». إلا أنه، وبسببٍ من مبدأ التَزامُنية الغامض الذي افترضه، فلقد انتهى يونغ إلى اعتبار عدد كبير من الظواهر المختلفة متزامنات، رغم أن الكثير من هذه الظواهر لا يمكن وصفها بأي حال من الأحوال بأنها «متوافقات في الحدوث ذات معنى». لقد انتقد عدد من الباحثين هذا الخطأ الكبير الذي وقع فيه يونغ.

بل يبدو أن كولن ولسون يرى أن متزامنة «الخنفساء» هي الحادثة الوحيدة التي يستشهد بها يونغ في بحثه والتي ينطبق عليها وصفه للمتزامنة (Wilson، 1991: 198). إن ولسون لا يعتبر حتى حادثة «السمكة» التي وقعت ليونغ حادثة تَزامُنية لأن أحداثها لم تحدث في «نفس الوقت» كما يوحي بذلك مصطلح «تزامن» كما استخدمه يونغ.

وهنا يجب تأكيد ما سبقت الإشارة إليه في الفصلين الأول والثاني من أن اعتبار مجموعة حوادث معينة «متزامنة» يتضمن بالضرورة التسليم بأن المتزامنة تتضمن معنى ولذلك فإن تعريف المتزامنة بأنها «متوافقة في الحدوث ذات معنى» يعني أن هنالك «متوافقات في الحدوث غير ذات معنى»، وهو ما أشار إليه يونغ فعلاً وبشكل واضح، وهو تصنيف ليس له أي أساس! إن نفي وجود معنى في المتزامنة ينفي كذلك سبب تصنيفها كمتزامنة.

في نقاشنا في هذا الفصل وما سيليه لمفهوم المتزامنة عند يونغ فاننا سنغض النظر عن تعريفه لها ک «متوافقة في الحدوث ذات معنى»، لأنه تعريف فيه مغالطة كما وضحنا أعلاه، وسنعامل مصطلح «متزامنة» كمرادف لمصطلح «متوافقة في الحدوث ذات معنى»، معتمدين التعريف الذي طرحناه في الفصل الأول للمتزامنة بأنها «مجموعة حوادث لا يوجد بينها ارتباط سببي إلا أنها تحتوي على عنصر أو عناصر تشابُه مشتركة، وأن هنالك معنىً موضوعياً يكشف عنه النظرُ إلى هذه الحوادث سوية، وبالتالي فإن تزامن هذه الحوادث سببي، أي ليس عشوائياً؛ كما أن حوادث المتزامنة غالباً ما تتوافق في الوقوع زمانياً أو مكانياً أو زمكانياً»، وهو تعريف يحتوي تعريف يونغ للمتزامنة إلا أنه أكثر دقة منه.

يؤكد كولن ولسون ضرورة تمييز «المتوافقة في الحدوث الاعتيادية» عن «المتزامنة» وذلك بتعريفه للأخيرة على انها «متوافقة في الحدوث مُذهلة إلى حد أنها لا يمكن إهمالها بالنظر إليها على أنها مجرد صدفة»[1] (Wilson، 1991:

(1) إن الترجمة الحرفية لهذا الاقتباس من ولسون هي «متزامنة مثيرة إلى حد أنها لا يمكن إهمالها

199). إن تعريف ولسون يشخّص صفة مهمة في المتزامنة هي عنصر الغرابة، والتي تتجسد في حقيقة مفادها أن المتزامنة تأتي دائماً على شكل مفاجأة للشخص لأنها تمثل تجمعاً غير مُتوَقَّع للأحداث، إلا أن هذا التعريف لا يلقي ضوءاً كافياً على كيفية تحديد مقدار الغرابة التي تميز بين «المتوافقة في الحدوث الاعتيادية» و «المتزامنة». إن صفات مثل «مُذهلة» أو «غريبة» وما شابه ليست كافية ولا مُقنِعة لأن تكون معياراً موضوعياً وقياسياً يميّز المتزامنة عن الصدفة، كما أن هذه الصفات ليس لها وجود حقيقي إلا من خلال المعنى الذي تحتويه المتزامنة والذي هو المؤشر والمعيار الحقيقي الذي يميّز المتزامنة فيجعل منها ظاهرةً خارقة للعادة.

لقد بينّا في الفصل الأول أن اجتماع حوادث المتزامنة الواحدة لا يُشتَرط أن يكون بالضرورة آنياً أو في موقع واحد. فبينما وقعت حادثتي متزامنة الخنفساء في نفس الوقت، وحوادث متزامنة السمكة خلال أربع وعشرين ساعة، فإن هنالك مدةً من الزمان تُقدّر بسنين عِدّة تفصل بين الحوادث الثلاث لمتزامنة حلوى الخوخ. وبينما وقعت حادثتَي متزامنة الخنفساء في مكان واحد، فإن حوادث متزامنة حلوى الخوخ وقعت في أماكن مختلفة ومتباعدة. أي بعبارة أخرى، لا يشكّل أي من التوافق في الحدوث الزماني أو المكاني عنصراً أساسياً في المتزامنة. وكما هو واضح في متزامنة حلوى الخوخ. لذلك فإن المتزامنات، على قدر كونها متوافقات في الحدوث تزامَنَ وقوعُ حوادثها، لا تشمل كل ظواهر التوافق في الحدوث، حيث يمكن أن توصف المتزامنات التي لا يتزامن وقوعُ حوادثها، وإنما يتلاحق زمانياً، بأنها متلاحقات. كما أن من المهم هنا الإشارة إلى أن التوافق الزماني هو ليس بالضرورة معيار التصنيف الوحيد للمتزامنات،

كمتزامنة»، مما يبيّن أنه يقصد في الحالة الثانية استخدام مصطلح «مُتَوافقة» بمعنى «صدفة». ويبيّن هذا الاقتباس ما أشرنا إليه من لبس وقع فيه الكثير من الكتّاب الذين لم يميّزوا بين مصطلحي «صدفة» chance و «ظاهرة التوافق في الحدوث» coincidence، وانتهوا إلى استعمالهما بشكل متبادل.

ولا حتى أنه المعيار الأهم. وقد أشار عدد من الباحثين إلى أن مصطلح تَزامُنية نفسه لا يمثل في الحقيقة مبدأً تفسيرياً كما يدّعي يونغ، وإنما هو مصطلحٌ يشير إلى صنف من الظواهر التي تتطلب تفسيراً ولذلك فانه لا يمكن أن يكون هو نفسه تفسيراً (Honegger, 1980: 19)، وأنه «مصطلح يضم مدى معين من الخبرات الزمانية التي يمكن حصرها بشكل أكثر عموماً تحت مصطلح متوافقة في الحدوث» (Shallis, 1982: 147).

كما وليس بالضرورة أن تكون إحدى الحوادث التي تتشكّل منها المتوافقة في الحدوث حالة نفسية، كما في متزامنات يونغ. إذ أن هذه حالة خاصة من المتزامنات. حيث يمكن أن تكون جميع حوادث المتوافقة في الحدوث حوادثاً فيزيائية. وهذا لا يتعارض مع احتواء المتوافقة في الحدوث على معنى لأن معنى المتزامنة ليس معنىً نفسياً كما اعتقد يونغ وإنما هو معنى موضوعي وكما سنرى بالتفصيل لاحقاً.

إن هذه التوضيحات عن المتزامنات ضرورية قبل الدخول في مناقشة تفاصيل الأخطاء التصنيفية التي وقع فيها يونغ.

2-4 الخلط بين المتزامنات وغيرها من الظواهر الخارقة للعادة

لقد خلط يونغ بين الظواهر الخارقة للعادة والمتزامنات إلى الحد الذي جعل كولن ولسون يوجه له انتقاداً مفاده أنه باستثناء حادثة «الخنفساء» فإن باقي الحوادث التي أوردها يونغ في بحثه عن التَزامُنية كأمثلة على المتزامنات لم تكن في الواقع غير ظواهر خارقة للعادة من قبيل توارد الأفكار والإدراك المُسبق. وكمثال على الحوادث الغريبة التي يصنفها يونغ خطأً على أنها متزامنة، يستشهد ولسون بإحدى الحوادث التي يرويها يونغ في بحثه عن التَزامُنية والتي كانت قد وقعت لصديق له في أيام الدراسة كان والده قد وعده برحلة إلى اسبانيا إذا نجح في الامتحانات بشكل مُرضٍ. إذ حلم الطالب يوماً بعد ذلك بأنه يمشي في مدينة اسبانية، حيث قاده الشارع إلى ساحة كانت فيها كاثدرائية قوطية gothic. ثم

استدار يميناً نحو شارع آخر، حيث قابل عربة أنيقة يجرها حصانان لونهما أصفر شاحب. هنا استيقظ الطالب من حلمه الذي قصَّه على يونغ وأصدقاء آخرين له. حين نجح هذا الطالب في الامتحانات بعد هذا الحلم بفترة قصيرة نفّذ والده وعده وأرسله في رحلة إلى اسبانيا حيث وجد الساحة والكاثدرائية وكانتا بالضبط كما رآهما في الحلم. ثم أراد أن يدخل الكاثدرائية إلا أنه تذكر أنه استدار في الحلم يميناً نحو شارع آخر. فدفعه الفضول إلى أن يقوم بالشيء نفسه ليرى ما إذا كان حلمه سيتطابق أكثر. ولفرط دهشته ما أن استدار إلى الشارع الآخر حتى وجد نفسه أمام العربة إياها التي يجرها حصانان لونهما أصفر شاحب! (Jung, 1977a: 522).

في الحقيقة أن هذه حادثة إدراك مُسبق[1] ولا علاقة لها بالمتزامنات لا من قريب ولا من بعيد. إذ ليس في هذه الحادثة التوافقُ بين الحوادث الذي يميز المتزامنات عن غيرها من الظواهر. كمثال آخر على الظواهر الخارقة للعادة التي صنفها يونغ خطأً كمتزامنات، الحادثة التالية التي يسردها في سيرته الذاتية والتي تخصه وأحد مرضاه:

في ذلك الوقت كان عليَّ أن ألقي محاضرة في ب. عدت إلى الفندق حوالي منتصف الليل. جلست مع بعض الأصدقاء بعض الوقت بعد المحاضرة، ثم ذهبت إلى السرير، ولكني بقيت مضطجعاً وأنا مستيقظ لوقت طويل. في حوال الساعة الثانية - لابد أنني كنت قد نمت تواً - استيقظت مُجفَلاً، وكان لدي شعور أن أحداً ما قد دخل إلى الغرفة؛ بل وكان لدي انطباعٌ أن الباب كان قد فُتح بسرعة.

(1) اعتبر يونغ هذه الحادثة حادثة «رؤية مُسبقة»، إلا أن تصنيفه هذا غير صحيح. إذ أن ظاهرة الرؤية المسبقة تشير إلى اكتشاف الشخص انه «يتذكّر» أو «يعرف» تفاصيل المكان الذي هو فيه، وكأنه قد رآه سابقا، بالرغم من أنه لم يسبق له أن زاره من قبل أو شاهده في صورة. إلا أن هذا الوصف لا ينطبق على الحادثة أعلاه التي يذكرها يونغ وذلك لأن مشاهدة الشخص لتفاصيل المكان في الحلم يجعل من الواقعة حادثة إدراك مُسبق.

أشعلت الضوء فوراً، ولكن لم يكن هناك شيء. فكرت أنه ربما أخطأ شخص ما باب الغرفة، ونظرت في الرواق. ولكنه كان هادئاً كالموت. «غريب»، فكرت في نفسي، «أحدهم دخل إلى الغرفة!». ثم حاولت أن أتذكر بالضبط الذي حدث، فخطر ببالي أنه كان قد أيقظني إحساس بألم غير واضح، كما لو أن شيئا ما قد ضرب جبهتي ثم خلفية جمجمتي. في اليوم التالي استلمت برقية تقول بأن مريضي كان قد أقدم على الانتحار. كان قد أطلق النار على نفسه. فيما بعد، علمت بأن الطلقة كانت قد استقرت في الجدار الخلفي للجمجمة! (Jung, 1963: 136).

ويتضح فهم يونغ الخاطيء لهذه الحادثة من تفسيره التالي لها:

كانت هذه التجربة ظاهرة تَزامُنية أصيلة كما يمكن غالباً ملاحظته عند وجود ارتباط مع حالة ذات صلة بالبُنية الأولية - وفي هذه الحالة، الموت. بواسطة نسبية الزمان والمكان في اللاوعي، فانه من الممكن جداً أن أكون قد أدركت شيئاً كان في الواقع يحدث في مكان آخر. فاللاوعي الجمعي مشترك للجميع؛ إنه أساس ما أطلق عليه القدماء «انسجام كل الأشياء». في هذه الحالة كان اللاوعي على معرفة بحالة مريضي. في الواقع، كنت طيلة تلك الأمسية قد شعرت بشكل غريب أنني غير مرتاح وعصبي، وهو أمر يخالف جداً مزاجي العادي (Jung, 1963: 136-137).

بالرغم من أن يونغ يصر على أن هذه الحادثة هي متزامنة، فإن من الواضح أنها تُشابه تماماً ما يحدث في غيرها من الظواهر الخارقة للعادة كتوارد الأفكار مثلاً. ولكن لماذا اعتبر يونغ مثل هذه الظواهر الخارقة للعادة متزامنات؟

لقد كان يونغ على معرفة تامة بأن اللاسببية التي وصف بها مبدأ التَزامُنية الذي اقترحه هي أكثر صفات هذا المبدأ إثارة للنقاش والخلاف وذلك بسببٍ من مخالفتها للمنظور السببي الذي اعتاد الإنسان على أن ينظر من خلاله إلى الظواهر والحوادث التي تحيط به أو تحدث له. وبالرغم من إشارته في بحثه إلى أن مفهوم اللاسببية هو من المفاهيم التي تُسلِّم بوجودها الفيزياءُ الكمية وأن

الكثير من ظواهر وقوانين فيزياء عالَم الجسيمات الدقيقة مبني على مفهوم اللاسببية هذا فإن يونغ كان على دراية بأن هذا لم يكن ليقنع منتقديه وذلك لأن مفهوم التَزامُنية كما وضعه هو مفهوم يربط بين النفس والعالَم الفيزيائي وليس مفهوماً خاصاً بظواهر فيزيائية فقط ولذلك فإن البرهنة عليه تتطلب البرهنة على وجود ظواهر نفسية-فيزيائية تستعرض صفة اللاسببية. ولما كانت المتزامنات اليونغية نفسها هي من الظواهر التي يصعب دراستها تجريبياً لأنها ظواهر خبرات آنية لا يمكن السيطرة عليها مختبرياً وبالتالي يتعذّر استخدامها كدليل مُقنع على مبدأ اللاسببية، فلقد وجد يونغ نفسه في حاجة إلى ظواهر نفسية-فيزيائية تعمل وفقاً لمبدأ اللاسببية ويمكن في نفس الوقت إخضاعها للتمحيص الإحصائي وبالتالي اعتمادها كدليل على وجود مبدأ اللاسببية، وهو ما اعتقد بأنه وجده في غيرها من الظواهر الخارقة للعادة.

حين باشر يونغ بكتابة بحثه عن التَزامُنية في نهاية الأربعينيات، كانت الباراسايكولوجيا التجريبية قد قطعت على يد جوزيف راين وباحثين آخرين شوطاً كبيراً في استخدام المناهج والوسائل العلمية التقليدية في دراسة، والتحقق من وجود، الظواهر الخارقة للعادة. ولقد محّص الباحثون إحصائياً النتائج التي توصلوا إليها حول مختلف الظواهر الخارقة للعادة، مُبيِّنين أن الاحتماليّة الرياضية لنتائجهم الإيجابية بعيدة جداً عن الاحتماليّة الرياضية للصدفة. لذلك اعتقد يونغ أن الباراسايكولوجيا التجريبية قد جاءت بالدلائل العلمية على وجود ظواهر يتجسد فيها مبدأ التَزامُنية.

الا أن إصرار يونغ على البرهنة بأي ثمن على أن الظواهر الخارقة للعادة هي متزامنات جعل معالجته لهذا الموضوع تتصف بالكثير من السذاجة من الناحية الفكرية، مع افتقارها للحيادية وذلك بسببٍ من الانتقائية التي اتَّبعها في اختيار الظواهر الخارقة للعادة التي كان يستشهد بها عادةً. لم تكن معالجة يونغ لموضوع الظواهر الخارقة للعادة معالجة علمية وحيادية بل كانت سطحية وانتقائية وذلك لان الهدف الذي كان يسعى إليه بكل وسيلة هو عرض هذه الظواهر كدلائل على

صحة مفهوم اللاسببية وبالتالي مبدأ التَزامُنية الذي وضعه هو الآخر كبرهان على صحة نظريته النفسية!

كما تقدم شرحه، فسَّرَ يونغ نتائج اختبارات الباراسايكولوجيا التجريبية التي قام بها جوزيف راين وآخرون على أنها تشير إلى نسبية الزمان والمكان مشيراً إلى أن هذين المفهومين هما من ابتكار الوعي الذي يحتاجهما لتفهّم الحوادث التي تتضمن أجساماً متحركة. ولذلك فلا وجود حقيقياً لهما وذلك على قدر تعلّق الأمر باللاوعي. ثم تقدم يونغ ليستنتج بأن تفسير هذه الظواهر بدلالة «طاقة» أو «قوة» غير ممكن لأن مفهوم الطاقة يعتمد على مفهومَي الزمان والمكان. ولما كان وجود تأثير طاقي هو أمر ضروري لتفسير هذه الظواهر بشكل «سببي»، فإن يونغ يستنتج بأن الظواهر الخارقة للعادة هي ظواهر «لاسببية»! هذا هو ملخص حجة يونغ، ولكن هل هذه السلسلة من الاستنتاجات تشكّل سلسلة منطقية كما يوحي يونغ؟ وقبل ذلك، هل أن مفردات هذه السلسلة تمثل نسيجاً لحمته وسداته حقائق موضوعية مبرهن عليها؟ أن الإجابة على هذه الأسئلة يتطلب تمحيص معالجة يونغ لاختبارات الباراسايكولوجيا التجريبية التي استشهد بها في معرض حديثه الرامي إلى البرهنة على صواب نظريته النفسية.

استنتج يونغ من التجارب الباراسايكولوجية التي اطَّلَع عليها أن درجة نجاح الشخص في تحقيق نسب تفوق معدلات احتمالية الصدفة في إنجاز بعض المهمات التي تتطلب قابلية على القيام بفعاليات خارقة للعادة، مثل توارد الأفكار والاستشعار والإدراك المُسبق والتحريك الخارق للمألوف، لا تتأثر ببُعد المسافة بين الشخص وبين الجسم أو الشيء الذي يُفترض أن يؤثر عليه الشخص أو أن يقوم بالتفاعل معه. ولما كان هذا التأثير لا يضعف بزيادة المسافة الفاصلة، أو مع مربّع المسافة على وجه التحديد، فإن يونغ استنتج بأن هذه الظواهر لا يمكن أن تحدث بسبب من طاقة أو قوة فيزيائية! (Jung, 1977a: 433). إلا أن استنتاج يونغ هذا مبنيٌّ في الواقع على تبسيط غير مُبرَّر، وساذج في الوقت نفسه، للملاحظة التي يعلّق عليها. فكون الظواهر الخارقة للعادة والمألوف لا تخضع

لقانون التربيع العكسي وكون الطاقة المُنتقِلة فيها لا تتأثر بالمسافة هما أمران لا يمكن التوصل إلى قرار بشأنهما وذلك بالاقتصار على مجرد الوصف العام للظاهرة مدار البحث، وذلك لأن حسمهما يتطلب توفر معلومات تفصيلية عن هذه الظاهرة. ولنأخذ على سبيل المثال ظاهرة توارد الأفكار بين شخصين. فمن الممكن الافتراض بأن هذه الظاهرة خاضعة لقانون التربيع العكسي وأن القوة، التي من المفروض أنها تربط بين دماغي الشخصين عند حدوث توارد الافكار، تضعف فعلاً بزيادة المسافة بين الشخصين، إلا أنه يمكن كذلك الافتراض بأن القوة بين شخصين بينهما آلاف الأميال المطلوبة تبقى أكبر من القوة اللازمة لحدوث توارد الأفكار وبالتالي الاستنتاج بأن ظاهرة توارد الأفكار تحدث بواسطة قوة خاضعة لقانون التربيع العكسي. أما في حالة افتراض أن ظاهرة توارد الأفكار تتضمن انتقال الأفكار بين دماغَي شخصين بواسطة طاقة موجية، شبيهة بالأمواج الكهرومغناطيسية، تحمل المعلومات من دماغ الأول إلى الثاني، فإن من الممكن الافتراض بأن شدة الإشارة intensity of signal المُرسَلة من دماغ الشخص الأول «المُرسِل» تتأثر وتضعف فعلاً بالمسافة في طريقها إلى دماغ الشخص الثاني «المستلِم»، إلا أنه يمكن أيضاً الافتراض بأن الإشارة الواصلة ستبقى كافية لنقل المعلومات المعينة حتى إذا كانت المسافة بين الشخصين آلاف الأميال وبالتالي الاستنتاج بأن ظاهرة توارد الأفكار تحدث بواسطة انتقال طاقي بين «المُرسِل» و«المستلِم». لذلك فإن الوصف العام لظاهرة توارد أفكار لا يمكن أن يُستنتَج منه، كما فعل يونغ، عدم وجود قوة أو طاقة فيزيائية في الظاهرة! كما أن تَضمُّن ظاهرة توارد الأفكار لقوة لا تخضع لقانون التربيع العكسي أو لطاقة لا تتأثر بالمسافة هي فرضية لا يمكن نفيها أو تأكيدها. فالتأكد من هذه الفرضية يتطلب توفّر القدرة على قياس القوة عندما يكون الشخصان على بُعد مسافات مختلفة عن بعضهما البعض، وقياس شدة الإشارة لحظة إرسالها وشدّتها عند استلامها. إلا أن هذه القياسات هي كلها غير ممكنة حالياً من الناحية العملية. فمثلاً يجب معرفة لحظة صدور الإشارة من دماغ «المُرسِل» ولحظة وصولها إلى

دماغ «المستلِم»، كما يجب توفير جهاز يستطيع قياس شدة الإشارة في الدماغين، وهذه أمور من غير الممكن القيام بها حالياً، ولا يبدو أن هنالك إمكانية للقيام بها في المستقبل القريب لأسباب عملية كثيرة. لذلك فإن استنتاج يونغ لبطلان قانون التربيع العكسي في الظواهر الخارقة للعادة وعدم خضوع الطاقة فيها لقوانين الطاقة التقليدية، والذي يوافقه عليه الكثير من علماء الباراسايكولوجيا، ليس أكثر من فرضية نظرية تفتقر إلى أي أساس أو برهان تجريبي عملي ناهيك عن فشلها المنطقي!

كما أن من نقاط الضعف الرئيسية في مناقشة يونغ للظواهر الخارقة للعادة إغفاله للحقيقة التي مفادها أنه ليس هنالك أي سبب للافتراض بأن القوة التي تتسبب في حدوث الظواهر الخارقة للعادة يجب أن تكون واحدة من قوى الطبيعة الأربع المعروفة (التثاقلية (التجاذبية)، الكهرومغناطيسية، النووية الضعيفة، أو النووية القوية)، أو حتى شبيهة بها، أو أن الطاقة التي تقف وراء حدوث هذه الظواهر هي من أصناف الطاقة التقليدية. بل أن تعلّق الغالبية العظمى من الظواهر الخارقة للعادة بنشاطات عقلية وانتقال معلومات بين دماغ وآخر يؤيد ما ذهبت إليه النظرية البايوألكترونية للدماغ من أن «طاقات فائقة» تختلف عن الطاقات التقليدية هي التي تتسبب في حدوث هذه الظواهر الغامضة.

لقد وقع يونغ في تناقض واضح حين اعتبر أن «الحالة النفسية» للإنسان يمكن أن يكون لها تأثير على قابلياته الخارقة للعادة، ولكن من دون أن يأخذ بنظر الاعتبار أن هذه الحقيقة يجب أن تعني أن الطاقات المسؤولة عن حدوث هذه الظواهر تختلف عن الطاقات الفيزيائية التقليدية التي يمكن من خلالها فهم الظواهر الفيزيائية الاعتيادية، وبالتالي فليس هنالك مبرر للافتراض بأن قوانين القوة أو الطاقة التقليدية قابلة للتطبيق على هذه الطاقات. إذ أهمل يونغ حقيقة مفادها أن العلم التقليدي لا يعتبر أشكال الطاقة المختلفة هي مما يمكن تنشيطه أو توهينه بواسطة «حالة نفسية». على الخلاف من فرضية يونغ، نجد أن النظرية البايوألكترونية للدماغ تفسّر تغير القابليات الخارقة للعادة مع الحالة

النفسية على أساس أن ما يُشار إليه على أنه حالة نفسية ليس في الحقيقة سوى حالات بايوكيميائية دماغية معينة، وبالتالي فإن التغير البايوكيميائي للدماغ يظهر على شكل تغيير على المستوى البايوألكتروني للفعاليات الدماغية والذي له دور التفاعل المباشر مع الطاقات الفائقة ذات الصلة بحدوث الظواهر الخارقة للعادة ذات الصلة بهذه القابليات.

اذا كان هدف يونغ من أخذه بنظر الاعتبار الطاقات الفيزيائية التقليدية هو أن تكون فرضيته متفقة مع النظرة الفيزيائية إلى أشكال الطاقة الموجودة، فإن قوانين الفيزياء، بوضعها الحالي، وكما أشار ستيفن برود بروفسور الفلسفة في جامعة ميريلاند الأمريكية في بحثه الممتاز عن علاقة الظواهر الخارقة للعادة بقوانين الفيزياء، هي أولاً وقبل كل شيء قوانين لا يمكن تطبيقها على أية ظاهرة من ظواهر الإرادة أو الإدراك البشري، وبالتالي فإن اعتبار الظواهر الخارقة للعادة ذات روابط نفسية وعقلية، كما افترض يونغ وكثيرون قبله وبعده، يجعل من هذه الظواهر واقعة حتماً خارج نطاق عمل الطاقات الفيزيائية التقليدية (Braude, 1987).

في نقاشه لنتائج التجارب الباراسايكولوجية التي اعتبرها دليلاً على نسبية الزمان والمكان وعلى كون هذه النسبية ذات مصدر نفسي، اضطر يونغ إلى الافتراض بأن اللاوعي يحتوي على «معرفة مطلقة» بحوادث مستقبلية وأن الذي يحدث في التجارب الباراسايكولوجية هو انتقال لهذه المعرفة من اللاوعي إلى الوعي فيستطيع الشخص بذلك تحقيق نسبة نجاح أعلى من معدل احتمالية الصدفة. فعلى سبيل المثال، في حالة تجارب الإدراك الحسي الفائق، من توارد أفكار واستشعار وإدراك مُسبق، فإن يونغ يعتقد بأن نجاح الشخص في تخمين نوع أوراق زينير بمعدلات تتجاوز معدلات الصدفة إنما يعود إلى وجود صور صحيحة في لاوعي الشخص عن النتائج، أي عن الترتيب الذي ستظهر به الأوراق، وأن الحالة الشعورية للشخص واهتمامه بالتجربة وبأن يحصل على نتيجة ايجابية في التجربة ينشّط هذه الصور لتسلّط تأثيراً على وعيه يمكّنه من تسجيل نسبة

نجاح تتجاوز معدلات الصدفة. إن هذه النظرة هي نظرة افتراضية جملة وتفصيلاً وليس هناك أي دليل على صحتها. والواقع أن يونغ نفسه يعترف بأنه اقترح هذه النظرية اضطراراً حيث يقول «على رغم غموضها [الفكرة]، فاننا مضطرون أخيراً إلى افتراض أن هناك في اللاوعي شيئاً كمعرفة مُسبَقة، أو معرفة حدسية عن الحوادث، تفتقر لأي أساس سببي» (Jung, 1977a: 447).
إن اضطرار يونغ الى افتراض وجود هذه المعرفة المطلقة كان نتيجة اعتباره الظواهر الخارقة للعادة ظواهراً تَزامُنية لاسببية. كما أن فكرة يونغ عن المعرفة المطلقة تتعارض في الحقيقة مع مفهوم التَزامُنية وذلك لأن استخدام يونغ لفكرة المعرفة المطلقة كان استخداماً سببياً! ففي تفسيره لمتزامنة الخنفساء ادّعى يونغ بأن لاوعي المريضة احتوى على صورة عن تزامن سرْدها للحلم مع مجيء الخنفساء إلى الغرفة، وأن الحلم نفسه نشأ في الوعي عن الصورة في اللاوعي عن الحادثة التي كانت ستحدث في اليوم التالي (Jung, 1977a: 447)؛ بالرغم من أن تفسير يونغ هذا هو مثال تقليدي على الأفكار غير ذات المعنى التي تملأ كتاباته الغامضة، فإنه يبيّن أن يونغ يعامل المعرفة المطلقة على انها سبب حدوث الحلم الذي لولاه لما كانت هنالك متزامنة! فمن الواضح هنا أن هنالك فوضى أسباب حيث لا يبدو واضحاً بالضبط أية حادثة من الحوادث هي السبب في حدوث الأخرى، إلا أن المؤكد والجلي أن هذا الصراع الفوضوي للحوادث لا يمكن وصفه بأنه صراعٌ لاسببي!

من الانتقادات المهمة التي يمكن توجيهها للأسلوب الذي عالج به يونغ الظواهر الخارقة للعادة، أنه كان انتقائياً جداً في نماذج الظواهر التي استشهد بها وذلك بتركيزه على مناقشة ظواهر توارد الأفكار والإدراك المُسبق وإهماله بشكل متعمد ظواهر التحريك الخارق للمألوف والتي أشار إليها في فقرة سريعة من غير أن يتناولها بالتفصيل كما فعل مع ظواهر الإدراك الحسي الفائق! إذ يبدو أن اختياره لمناقشة تجارب توارد الأفكار والإدراك المُسبق بالذات جاء بسبب ما اعتقده من سهولة نسبية في التوفيق بين طبيعة هذه التجارب وبين فرضية

نسبية الزمان والمكان التي كان يريد البرهنة عليها لأنه اعتبرها مبرراً للادعاء بلاسببية مبدأ التَزامُنية. إن الصعوبة الواضحة في تفسير ظواهر التحريك الخارق للمألوف وفقاً لنظرية يونغ هي أنه حتى في حالة افتراض أن المسافة بين الشخص القائم بالتحريك والجسم الذي يتم تحريكه ذات وجود نسبي يمكن أن يتلاشى، وبالتالي فإن التحريك الخارق للمألوف ليس في حقيقته «فعلاً عن بُعد» action at a distance وإنما فعلٌ فيه المُؤثِّر والجسم الواقع تحت التأثير متلامسان، فإن السؤال الذي سيبقى بحاجة إلى جواب هنا يتعلق بكيفية حصول فعل التحريك هذا! إذ باعتراف يونغ نفسه فإن مفهوم الحركة مرتبط فيزيائياً بمفهوم الطاقة، وأن مفهوم الطاقة، أيضاً حسب رأي يونغ، مرتبط بمفهوم السببية، وبالنتيجة فإن ظاهرة التحريك الخارق للمألوف هي ظاهرة سببية! وهذا آخر ما كان يونغ يريد أن يعترف به وذلك لأنه يناقض اللاسببية التي كان يتوهمها والتي أراد أن يبيّن أن الظواهر الخارقة للعادة، بما فيها التحريك الخارق للمألوف، تبرهن على وجودها!

إن تفسير ظاهرة التحريك الخارق للمألوف كظاهرة تَزامُنية تواجه صعوبة أخرى. فوفقاً لتعريف يونغ للمتزامنة فانه في ظاهرة التحريك الخارق للمألوف يتوافق حدوث حالة نفسية، هي رغبة الشخص أو تركيزه على تحريك جسم ما، وحدوث حالة خارجية فيزيائية، هي تحرك ذلك الجسم. إن فرضية «المعرفة المطلقة» في اللاوعي التي فسر بها يونغ ظواهراً خارقة للعادة أخرى ليست لها أية فائدة في تفسير ظواهر التحريك الخارق للمألوف وذلك لأن السؤال الذي سيبقى بدون جواب هو كيفية حدوث الحركة أساساً! بعبارة أخرى، حتى لو كان الشخص لم يُسبّب تحريك الجسم وإنما عرف أن الجسم سيتحرك فانه ستبقى هنالك مشكلة مفادها أن حدوث الحركة سيبقى بدون تفسير فيزيائي! أي إذا كانت فرضية «المعرفة المطلقة» في اللاوعي تفسر ظواهراً غرائبيتها ذات طبيعة معرفية، كظواهر الإدراك الحسي الفائق (أنظر مثلاً محاولة آلان غولد في هذا المجال Gauld, 1976)، فإن هذه الفرضية لا يمكن الاستعانة بها على الإطلاق

لتفسير ظواهر غرائبيتها ذات طبيعة حركية، كالتحريك الخارق للمألوف. إن من يطّلع على الاختبارات التي أُجريت على بعض الأشخاص الذين لهم قابليات التحريك الخارق للمألوف لا يمكن أن يبقى لديه أدنى شك بأن هذه الظاهرة سببية وأن الظاهرة تحدث بوجود ذلك الشخص.[1] لذلك فإن أية محاولة لتفسير ظاهرة التحريك الخارق للمألوف بشكل لاسببي محكوم عليها بالفشل سواء استخدمت في تفسيرها مبدأ التَزامُنية أو نظرية أخرى، كنظرية «شفرات التطابق» الفاشلة لسوزان بادفيلد.

إن نظرة يونغ إلى العلاقة بين المتزامنات وغيرها من الظواهر الخارقة للعادة مشحونة بالكثير من التناقضات. فعلى سبيل المثال، نجد أن يونغ كان من جهة يعتقد أن الإنسان لا يستطيع أن يزيد أو يقلل من معدلات حدوث المتزامنات، وكما أكد المحلل اليونغي أيرا بروغوف:

من وجهة النظر التحليلية والتفسيرية، فإن الحالة التي سببتها فرضيةُ يونغ عن مبدأ التَزامُنية محبطة له جداً. بما أنها [فرضية مبدأ التَزامُنية] لا تتضمن أية ارتباطات سببية ثابتة، فإنها لا تترك مجالاً للتوقُّع بمعناه العادي. إن المرء لا يستطيع أن يفعل أي شيء بشأنها، لا التسبب في وقوع المزيد من الحوادث التَزامُنية، ولا تجنُّبها. بالتعريف، أن المرء غير قادر على «تسبيب» حوادث تَزامُنية (Progoff, 1973: 132).

إلا أن يونغ من جهة أخرى كان على دراية تامة، من خلال اطلاعه على بحوث الباراسايكولوجيا التجريبية، بقابلية بعض الأفراد من الذين بوسعهم القيام بفعاليات خارقة للمألوف على تكرار هذه الفعاليات إلى حد ما بنجاح

---

(1) أنظر على سبيل المثال التجارب العلمية الدقيقة التي أجريت على الروسية نينا كولاجينا Nina Kulagina في عدد من مراكز البحث في الاتحاد السوفيتي السابق من قبل علماء سوفيت وغربيين كذلك (Herbert, 1969, 1970, 1973; Keil et al, 1976; Pratt & Keil, 1973; Vilenskaya, 1984).

لا بأس به. أي بعبارة أخرى، لم يستطع يونغ أن يوفق بين اعتقاده بسلبية دور الإنسان في حدوث المتزامنات وبين تسليمه مضطراً بإيجابية الدور الذي يمكن أن يلعبه الشخص الموهوب في التحكم بحدوث الظواهر الخارقة للعادة والتي اعتبرها هي الأخرى متزامنات! إن هذا التناقض هو واحد من الأسئلة التي لابد وأن يثيرها بحث يونغ عن التَزامُنية والتي تركها يونغ دون جواب!

قد يبرر البعض حصر يونغ لمناقشته الظواهر الخارقة للعادة ببعضٍ من هذه الظواهر دون غيرها بأن هذا يتضمن إقراراً منه بأن هنالك ظواهراً خارقة للعادة سببية وأخرى لاسببية وأن وجود ظواهر خارقة للعادة لاسببية لا يتعارض مع وجود ظواهر خارقة للعادة سببية. إلا أن هذا الرد ليس بالمنطقية التي قد يبدو عليها للوهلة الأولى. فمن الأمور المعروفة لدى باحثي الباراسايكولوجيا التجريبية أن بعض الأفراد من الذين لديهم قابليات توارد أفكار وإدراك مُسبق لديهم قابليات تحريك خارق للمألوف كذلك، أي أن هنالك علاقة بين هذه القابليات وبالتالي فمن المنطقي الاستنتاج أن مصدرها واحد أو أن هنالك ترابطاً من نوع ما بينها، وهي حقيقة تتفق مع النظرية البايوالكترونية للدماغ على قدر تعلُّق الأمر بهذه القابليات الخارقة للمألوف. وهذا بدوره يعني أن كون إحدى هذه الظواهر ظاهرة سببية يحتم أن تكون الأخرتان كذلك، وأن افتراض العكس يتطلب برهاناً واضحاً!

لقد أتخم يونغ مناقشته لموضوع الظواهر الخارقة للعادة وتصويره لها كظواهر تَزامُنية بالعديد من الأخطاء المنهجية، إلا أن الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه استنتاجه «زوال الزمان والمكان» في هذه الظواهر. حيث انطلق من اعتقاده بأن مفهومَي المكان والزمان يفقد كل منهما معناه ويختفيان تماماً في الظواهر الخارقة للمألوف وذلك ليبرر رفضه التفسير السببي لهذه الظواهر على أساسٍ من أن السببية تعمل من خلال الزمان والمكان. في الحقيقة أن الكثير من باحثي الباراسايكولوجيا يشاركون يونغ رأيه في أن هنالك «زوالاً زمانياً ومكانياً» في الظواهر الخارقة للعادة، رغم أن قلة منهم توافقه على ربط هذه النسبية

المزعومة باللاوعي. يعتقد آلان فوغان، على سبيل المثال، بارتباط نسبية الزمان والمكان بالوعي وليس اللاوعي! (Vaughan، 1980).

إن الحقيقة التي نريد أن نبيّنها هنا هي أنه ما من ظاهرة من ظواهر التحريك الخارق وتوارد الأفكار والاستشعار تشير إلى «زوال الفاصل المكاني» بين المُحرِّك والمُحرَّك، كما ظن يونغ واهماً، كما أن ظاهرة الإدراك المُسبق هي الأخرى لا تعني «زوال الفاصل الزماني» بين زمن الشخص الذي يتوقع الحدث المستقبلي وزمن الحدث نفسه! إن المناقشة التالية ستوضح خطأ يونغ باعتقاده بزوال الزمان والمكان في الظواهر الخارقة للعادة، وبالتالي تزيل ما اعتبره يونغ تبريراً لاستنتاجه بأن هذه الظواهر لا تحدث بسبب تدخّل طاقي وهو التبرير الذي يقدمه لتصنيفه الظواهر الخارقة للعادة كظواهر تَزامُنية.

سبقت الإشارة في الفصل السابق إلى أن تقنية «التحكّم عن بُعد» التي تستخدمها الكثير من الأجهزة الكهربائية والالكترونية حالياً تُشابه وإلى حد كبير ظاهرة التحريك الخارق للمألوف. وهذا التشابه الكبير يمثل أساساً منطقياً للاستنتاج بأن الظاهرتين تحدثان نتيجة ميكانيكيتين متناظرتين رغم أنهما ليستا متشابهتين. ففي حالة التحكّم عن بُعد توضَع في الجهاز المطلوب تحريكه أو تشغيله عن بُعد دائرة تَستلِم الإشارات الكهرومغناطيسية التي يرسلها جهازٌ آخر يعمل كـ «مُرسِل» لها، وبالتالي كـ «مُسيطِر» على الجهاز الأول. ويقوم الجهاز المستقبِل بتحويل هذه الإشارات الكهرومغناطيسية إلى إيعازات تسبب حدوث تأثيرات حركية معينة. إذاً فالتحكّم عن بُعد هو ظاهرة طاقية مصدرُ الطاقة التي تسبِّبها جهازٌ مُرسِل لإشارات كهرومغناطيسية.

أما في حالة التحريك الخارق للمألوف، فنجد أن الباحثين لم ينجحوا لحد الآن في الكشف عن وجود مصدر طاقي يسبّب حدوثها. إن عدم إمكانية الكشف عن الطاقات الفائقة التي تسبب حدوث التحريك الخارق للمألوف سببه قصورُ التكنولوجيا الحالية، وذلك لأن أجهزة الكشف الحالية مُصممة للتعامل مع أنواع معينة من الطاقات هي تلك التي نجحت الفيزياء التجريبية المعاصرة في

اكتشافها. كما ساعد على استمرار هذا الجهل عدم إدراك الباحثين لما يحدث في هذه الظواهر من استخدام الإنسان لطاقة خارجية تُمكّنه من القيام بما يقوم به وبالنتيجة تركيزهم على الاتجاه الخاطئ في البحث! إلا أن عدم قدرتنا حالياً على تحسس الطاقات الفائقة التي تسبب حدوث ظواهر التحريك الخارق للمألوف يجب أن لا يقودنا إلى استنتاج يونغ الخاطيء بأن هذه الظواهر لا تتدخّل طاقةٌ في حدوثها، أي أنها ظواهر غير طاقية! إن منهج التحليل الخاطيء الذي اتبعه يونغ في استنتاجه الخاطيء بعدم وجود تدخّل طاقي في ظاهرة التحريك الخارق للمألوف لو حاول استخدامه في تفسير تقنية التحكُّم عن بُعد، مع الافتراض بأنه ليس على علم بالتفسير الفيزيائي لهذه الظاهرة التكنولوجية، لتوصل إلى الاستنتاج الخاطيء بأن ما يحدث في تقنية التحكّم عن بُعد هو زوال الفاصل المكاني بين الجهاز المُرسِل والمُستقبِل، لا مجرد انتقال اشارات كهرومغناطيسية بين الاثنين! الحقيقة هنا هي أنه كما أن تقنية التحكّم عن بُعد ظاهرة سببية طاقية، فإن ظاهرة التحريك الخارق للمألوف هي الأخرى ظاهرة سببية طاقية، إلا أن الفرق بين الاثنتين هو أن الأولى تسبّبها طاقاتٌ كهرومغناطيسية مألوفة بينما تتسبب في حدوث الثانية طاقاتٌ فائقة غير حية هي من أنواع من الطاقات غير المألوفة للفيزياء التقليدية.

مثلما فشل يونغ في إدراك أن ما اعتبره زوال الفاصل المكاني لم يكن في الحقيقة سوى تأثيرات طاقية تحدث بواسطة طاقات فائقة غير حية، فقد اخطأ أيضاً في تحليله للظواهر التي أرجع حدوثها إلى زوال الفاصل الزماني، أي ظواهر الإدراك المُسبق. إن من المنطقي الاستنتاج بأن توصّل الشخص إلى معرفة ما عن حادثة مستقبلية لا يعني أنه «سبّب» وقوع هذه الحادثة، إلا أنه لا يعني أيضاً بأنه توصل إلى تلك المعرفة نتيجة زوال الفاصل الزماني بين الحاضر الذي يعيشه والمستقبل الذي لم يحدث بعد! فمثل هذا التفسير الوهمي لا يعدو أن يكون تلاعباً بالألفاظ ليس إلا.

بالرغم من أن الظواهر الخارقة للعادة التي درسها يونغ لا تعتبر أمثلة على زوال الفاصل المكاني كما اعتقد، فانه من حيث المبدأ من الممكن أن يزول الفاصل المكاني بين جسمين مختلفين، وهو ما يحدث حين يتلامسان. إلا أن زوال الفاصل الزماني هو أمر مختلف تماماً ومن الخطأ تشبيهه بزوال الفاصل المكاني. فمن غير الممكن أن يكون هنالك شيء مثل زوال الفاصل الزماني بين الماضي والحاضر أو بين الحاضر والمستقبل وذلك لأن الماضي والحاضر والمستقبل هي، بالتعريف، مفاهيم يستبعد وجود أحدها وجود المفهومين الآخرين. ففي الوقت الماضي المعين، لم يكن لأي من الحاضر الحالي أو المستقبل الذي سيقع وجود. ونفس الشيء للحاضر، حيث أن الماضي والمستقبل كليهما غير موجودين. وفي المستقبل سيكون الحاضر قد تحول إلى ماضٍ ولن يكون له وجود. إن الماضي هو ماضٍ لأنه قد مضى ولم يعد موجوداً، والمستقبل هو مستقبل لأنه لم يحدث بعد، أي ليس موجوداً هو الآخر. إن تعبيراً مثل «زوال الفاصل الزماني» لا يعني في الحقيقة سوى اجتماع الماضي والحاضر والمستقبل سوية، وهي فكرة تخالف تعريف الماضي والحاضر والمستقبل!

إن ظاهرة الإدراك المُسبق هي أكثر تعقيداً من باقي الظواهر الخارقة للعادة، كالتحريك الخارق للمألوف، وذلك لأنها يمكن أن تأتي بأشكال مختلفة وأن تحدث نتيجة أسباب مختلفة. ولكن أي شكل من أشكال هذه الظاهرة لا يتضمن ما توهّم يونغ وجوده من زوالٍ للفاصل الزماني بين الحاضر والمستقبل. وفي الفصول القادمة ما يلقي الضوء على هذا الأمر إن شاء الله، إلا أننا نود هنا أن نسلّط الضوء على خطأ شائع وقع فيه يونغ في معالجته لاختبارات الباراسايكولوجيا التجريبية المختبرية التي يُستخدم فيها ورق زينير أو وسائل شبيهة والتي اهتم بها يونغ وتوصل منها إلى استنتاجه حول زوال الفاصل الزماني.

فمن غير الممكن على الإطلاق التأكد من أن ما يحدث في مثل هذه التجارب هو إدراك مُسبق فعلاً، إذ أن التأثيرات التي ينظر إليها الباحثون هي تأثيرات محدودة جداً وأن هنالك دائماً احتمالاً بأن يكون للصدفة أو لعوامل أخرى دور

في ظهور التأثيرات المُلاحَظة. إن أقصى ما يمكن استنتاجه بخصوص نتائج مثل هذه التجارب يأتي من مقارنة الاحتماليّة الرياضية لوقوع الحدث المعني بالاحتمالية الرياضية لأن تكون الحادثة قد وقعت صدفة، فإذا كانت احتمالية وقوع الحدث أقل من احتمالية الصدفة وبمقدار ذي دلالة إحصائياً فإن هذا يعتبر دليلاً على احتمال أن تكون نتائج التجربة لم تظهر صدفة وبالتالي فإنها كانت نتيجة قابلية إدراك مُسبق للشخص. إلا أن من المهم هنا تأكيد الحقيقة التي مفادها أنه مهما كانت الاحتماليّة الرياضية لوقوع الحدث صغيرة وأقل من احتمالية الصدفة فإن هذا لا يمكن اعتباره دليلاً حاسماً على أن ما حدث لم يكن لسبب آخر غير قابلية إدراك مُسبق للشخص، أي أن اعتبار نتائج مثل هذه التجارب تجليات لقابليات إدراك مُسبق لا يستند على دليل مباشر وإنما هو مجرد استنتاج غير مباشر وليس على الإطلاق استنتاجا قطعياً. إن هذا وصف عام ينطبق على كل التجارب الباراسايكولوجية التي لا يمكن تمحيص نجاحها إلا إحصائياً، حيث أن الظاهرة التي تُدرَس إحصائياً يمكن أن تكون ظاهرة مختلفة تماماً عن الظاهرة الأصلية التي تم تصميم التجربة أساساً لدراستها. إن هذه النقطة تحتاج بعض التفصيل.

تمثّل الباراسايكولوجيا التجريبية والاتجاه الذي تطورت فيه مفارقة ساخرة في تاريخ هذا العلم. إذ أن الباراسايكولوجيا نشأت كعلم يهتم بدراسة «ظواهر باراسايكولوجية واضحة جداً في قابليات أشخاص موهوبين أو في أحداث معينة»، إلا أنه تطور إلى علم شبه تجريبي quasi-experimental يهدف بالدرجة الأولى إلى «البرهنة على وجود تلك الظواهر الأصلية من خلال التأثيرات الضعيفة جداً التي تظهر أحياناً في تجاربهم [باحثي الباراسايكولوجيا]» (حسين، 1995: 34). إن المشكلة هنا هي أن التأثيرات التي تظهر في مثل هذه التجارب المختبرية النمطية يمكن أن تكون غير ذات علاقة بأية قابليات خارقة للعادة أساساً، أو ربما أنها تشير إلى ظاهرة قائمة بذاتها، ومن الصعوبة جداً البرهنة على خطأ أي من هذين الاحتمالين. إن هذا لا يمثل انتقاداً للمنهج التجريبي-

الاختباري نفسه، ولكن للكيفية التي طُبِّقَ فيها هذا المنهج في الباراسايكولوجيا! وعلى وجه التحديد، فإن الانتقاد هنا موجَّه الى إصرار علماء الباراسايكولوجيا على دراسة ظواهر لا تتضمَّن سوى تأثيرات ضعيفة جداً لا يمكن التأكد من أنها تأثيرات خارقة للمألوف فعلاً ولا يمكن تمحيص أهميتها إلا إحصائياً. إن المشكلة هنا تكمن في أن علماء الباراسايكولوجيا يريدون أن يُجْروا بحوثاً، سواءً توفر أم لم يتوفر أهم متطلباتها، ألا وهو الشخص الموهوب ذو القابلية على إحداث تأثيرات خارقة للعادة واضحة لا تتطلب البرهنة على خارقيتها الاستعانة بقوانين الإحصاء والتحدث بمنطق الاحتمالية المُخادع. ولنأخذ على سبيل المثال الأساليب الرئيسية في البحث المختبري لظاهرة التحريك الخارق للمألوف، حيث يمكن شرح هذه النقطة بشكل واضح تماماً من خلال هذا المثال.

ظهر الاهتمام بظاهرة التحريك الخارق للمألوف نتيجة المرويات والتقارير عن أشخاص لهم قابليات غير نمطية على تحريك أجسام كبيرة بهذا الشكل الخارق للعادة، أي بدون استخدام وسائل التحريك التقليدية. أحد أشهر الشخصيات في هذا المجال هو الوسيط الاسكتلندي دانيل هيوم الذي ورد ذكره في الفصل السابق. وقد أُجريت فعلاً بحوث مختبرية تم خلالها التأكد من امتلاك بعض الأفراد الموهوبين لمثل هذه القابليات على تحريك جسم ثابت أو تغيير مقدار واتجاه حركة جسم متحرك. من التجارب المشهورة في هذا المجال تلك التي أُجريت على الروسية نينا كولاجينا والتي بيّنت قابليتها على تحريك حاوية سكائر معدنية، أقداح زجاجية، علب ثقاب، وغير ذلك من الأجسام (أنظر مثلاً Herbert، 1973; Keil et al، 1976). كما قام الباحثان المعروفان أيلمر غرين وزوجته أليس غرين باختبار ممارس اليوغا الهندي سوامي راما الذي استطاع من على بُعد مسافة بضعة أقدام تحريك إبرتين من الألمنيوم مربوطتين إلى بعض (Green & Green، 1978: 212-217). وهناك الكثير من مثل هذه التجارب الحاسمة التي لا تترك شكاً في امتلاك القائم بها لقابليات تحريك خارق للمألوف. إن مثل هذه القابليات غير المألوفة أصبحت تُعرف بتسمية

«التحريك الخارق للعادة الماكروي أو الكبير» macro-psychokinesis لأنها تتعامل مع أجسام كبيرة نسبياً. وبالرغم من أن التحريك الخارق الماكروي هو مصدر الاهتمام العلمي بالتحريك الخارق للعادة فإن التجارب على التحريك الخارق للعادة الماكروي لا تشكّل سوى نسبة ضئيلة جداً من البحوث المختبرية على ظاهرة التحريك الخارق للعادة بشكل عام والتي تُدرس عادة بأسلوب آخر، وكما تشرحه الفقرة التالية.

بدأ البحث المختبري في هذا المجال في الثلاثينيات بتجارب جوزيف راين على رمي زهر الطاولة، حيث كان هدف التجربة أن يحاول الشخص التأثير على الزهر بحيث يستقر على وجه معين بالذات. وفي عام 1970 بدأ الباحثون بإجراء تجارب مستخدمين ما يُعرف بـ «مولد الحادثة العشوائية» (random event generator REG) الذي صممه في نهاية الستينيات الفيزيائي الألماني الأصل هلموت شمدت Helmut Schmidt واستخدمه في بحوث ظواهر الإدراك الحسي الفائق، كالإدراك المُسبق (Schmidt, 1969a) والاستشعار (Schmidt, 1969b)، حيث حوّر شمدت فكرته مصمماً مولد حادثة عشوائية يصلح لاختبار التحريك الخارق للمألوف. احتوى الجهاز على تسعة مصابيح مصفوفة على شكل حلقة يضيء أحدها بشكل عشوائي، بحيث تضيء بشكل متسلسل أما باتجاه عقرب الساعة أو عكسه. ويتغير اتجاه إضاءة المصابيح بشكل عشوائي بين الاتجاهين وبشكل لا يمكن توقعه لأن الذي يتحكم في الإضاءة عملية عشوائية هي انبعاث الألكترونات من مادة السترونتيوم 90 90Sr المشعة نووياً. وتكون مهمة الشخص محاولة التأثير على الجهاز بحيث يجعل الإضاءة تحدث باتجاه معين (Schmidt, 1970).

وفي عام 1979 بدأ «فريق بحث غرائب هندسة برنستون» (Princeton Engineering Anomalies Research (PEAR التابع لجامعة برنستون الأمريكية برئاسة البروفسور روبرت جان Robert Jahn أبحاثه التي قادت في الثمانينيات إلى ظهور تجارب «الشلال الميكانيكي العشوائي» (random

mechanical cascade RMC). وهذا عبارة عن تسع عشرة حاوية مصفوفة بجوار بعض على جدار، وتخرج من موضع في الحائط يقع فوق الحاوية الوسطى تسعة آلاف كرة صغيرة تتوزع على الحاويات التسع عشرة. في حالة سقوط الكرات سقوطاً حراً من غير أي تأثير خارجي فإنها تتوزع على الحاويات بحيث أن الحاوية الوسطى تجمع أكبر عدد من الكرات ويقل عدد الكرات في كل حاوية كلما كانت أكثر بُعداً عن الحاوية الوسطى، بحيث يكون توزيع الكرات في نهاية العملية كالتوزيع المعروف في الإحصاء بـ «التوزيع المألوف أو الغاوسي» normal or Gaussian distribution. وفي حالة استخدام هذا الجهاز في بحوث التحريك الخارق للمألوف فإن مهمة الشخص تكون محاولة التأثير على توزيع الكرات في الجهاز بحيث يكون التوزيع النهائي مخالفاً للتوزيع المألوف الذي يحدث عادة عند تشغيل الجهاز لوحده دون وجود تأثير خارجي عليه (Nelson، Dunne & Jahn، 1988).

إن الغالبية العُظمى من التجارب المختبرية على التحريك الخارق للمألوف خلال العقود الثلاث الأخيرة درست هذه الظاهرة الغامضة على مستوى الأجهزة الألكترونية أو الجسيمات الذرية atomic ودون الذرية subatomic، وكما في حالة مولد الحادثة العشوائية. فالمفروض في حالة مولد الحادثة العشوائية أن يحاول الشخص تغيير نمط الانبعاث الإشعاعي العشوائي. ولكون هذه الظاهرة تحدث على مستوى جسيمات غير مرئية، وأن تأثير التحريك الخارق للمألوف لا يمكن ملاحظته مباشرة وإنما يُستنتج استنتاجاً، مثلاً من تغير نمط الانبعاث الإشعاعي، فإنها تُعرف بتسمية «التحريك الخارق للعادة المايكروي أو الصغير» micro-psychokinesis، وذلك تمييزاً لها عن ظاهرة التحريك الخارق للعادة الماكَروي التي تتعامل مع أجسام كبيرة مرئية يمكن ملاحظة الآثار الحركية التي تتعرض لها بشكل مباشر، كما في حالة قيام نينا كولاجينا بتحريك علبة ثقاب ساكنة على سبيل المثال. أما تجارب مثل رمي الزهر، فإنها تقع عادة في موضع ما بين التحريك الخارق للعادة المايكروي والتحريك الخارق للعادة الماكروي، لأن

الجسم المستخدم كبير ومرئي إلا أن التأثير المزعوم لا يُلاحَظ مباشرة وإنما يُستَنتَج إحصائياً.

إن السمة الرئيسية التي تُميِّز كلاً من تجارب زهر الطاولة لراين وتجارب التحريك الخارق للعادة المايكروي وتجارب فريق برنستون وأخرى غيرها تتضح من التسمية التي تُطلق عليها أحيانا وهي «التحريك الخارق للعادة الإحصائي» statistical psychokinesis.إذ لا يُشاهد في هذه التجارب التأثير المُباشر لقابلية التحريك الخارق للمألوف وإنما «يُستنتَج» وجوده من الانحرافات الاحصائية عن النتائج المتوقعة حين لا يوجد تأثير ما على الجسم أو الجهاز المُستعمل. وهذا بالتأكيد يختلف تماماً عن حالة التحريك الخارق للعادة الماكروي حيث يُشاهَد التأثير الحركي على الجسم مباشرة ومن غير أن يتطلب الأمر القيام بأي تمحيص إحصائي أو الدخول في حسابات رياضية. إن أهمية هذا الاختلاف بين طبيعة نوعَي ظاهرة التحريك الخارق للمألوف هذين يمكن تقديرها من ملاحظة السؤال المهم الذي طرحه عالم النفس ريتشارد بروتون، مدير البحوث في معهد الباراسايكولوجيا Institute of Parapsychology الأمريكي المرموق، وإجابته عليه حيث كتب: «هل نحن نتعامل فعلاً مع نفس الظاهرة؟ بصراحة تامة فإن علماء الباراسايكولوجيا لا يدرون» (Broughton، 1990: 177). إن هذه المشكلة يمكن أن يكون لها أساس فيزيائي وذلك لأن الفيزياء المعاصرة تفرّق بين الأجسام الكبيرة الحجم، أي الماكروية، والأجسام على المستوى الذري ودون الذري، أي المايكروية، وذلك على قدر تعلّق الأمر بالقوانين التي تصف كلاً منها. ويعود بروتون ليؤكد في موضع آخر الاختلاف الكبير بين نوعَي التحريك الخارق للمألوف هذين فيقول:

باستثناء العلاقة مع العقل البشري، فإن هنالك تشابهات قليلة بين التحريك الخارق للعادة التقليدي [الماكروي] والتحريك الخارق للعادة المايكروي. هل هما نفس الظاهرة؟ هل ينشآن من نفس القابلية البشرية؟ نحن ليست لدينا إجابات على هذين السؤالين، وما إذا كان جانبا هذه الشخصية المنقسمة سيتحدان في

النهاية أو يبقيان للأبد مفترقَين سيبقى للمستقبل كشفه (Broughton, 1990: 194).

إن هذا العرض لطبيعة البحوث المختبرية ذات الصلة بظاهرة التحريك الخارق للعادة يبيّن الفرق الهائل بين الظاهرة الأصلية التي اهتم العلماء بها أساساً والظاهرة التي انتهوا إلى التجريب عليها في المختبر! إن من المرجح جداً أن ظاهرة التحريك الخارق للعادة المايكروي التي شغلت باحثي الباراسايكولوجيا التجريبية في العقود الثلاث الأخيرة، وكذلك ظواهر التحريك الخارق للعادة الإحصائي بشكل عام، هي ظواهر تختلف تماماً عن ظاهرة التحريك الخارق للعادة الماكروي التقليدية. والأمر نفسه تماماً ينطبق على ظاهرة الإدراك المُسبَق. فالبحوث التي تستخدم ورق زينير أو مولّد الحادثة العشوائية تتعامل مع ظاهرة لا علاقة لها بظاهرة الإدراك المُسبَق كما تُعرَف من خلال المرويّات الكثيرة عنها والحوادث التي تتضمن أفراداً أولي موهبة خاصة. بل وكما هو الحال مع التحريك الخارق للعادة المايكروي، فإن كل الدلائل تشير إلى أن ما يُعتَقَد بأنها تأثيرات إدراك مُسبَق في تجارب ورق زينير ومولّد الحادثة العشوائية لا علاقة لها في الحقيقة بأي نوع من أنواع الإدراك المُسبَق، وهنالك احتمال بأن لا يكون لها أي مظهر خارق للعادة أساساً. لقد أخطأ يونغ في الاستنتاج بأن ظاهرة الإدراك المُسبق تكشف عن حدوث زوال الفاصل الزماني كما أخطأ في افتراضه أن تجارب ورق زينير التي استشهد بها هي ظواهر إدراك مُسبق أساساً! إلا أن الذي يجب أن لا ينساه المرء هنا هو أن هذه الأخطاء لم يختص بها يونغ فقط، وإنما وقع فيها الكثير من باحثي الباراسايكولوجيا. فالكثير من الباحثين هم أكثر اهتماماً بالدلالات المثيرة لفكرة تواجد الماضي والحاضر والمستقبل سوية من اهتمامهم بتمحيص ما إذا كانت هذه فكرة منطقية أساساً وخالية من التناقض الداخلي! أما تفسير حوادث الإدراك المُسبق التي تتضمن كشفاً حقيقياً عن حوادث مستقبلية لم تقع بعد فسنتطرق إليه في فصول قادمة.

مما تجدر الإشارة إليه بخصوص معالجة يونغ للظواهر الخارقة للعادة بشكل عام هو أنه انطلق من النظرة التي تأخذ بها الغالبية المطلقة من علماء النفس الذين يرفضون الاعتراف بوجود كائنات حية غير بشرية تشارك في حدوث بعض الظواهر الخارقة للعادة. وهذا أمر يمكن ملاحظته متفشياً في كتاباته بدءاً برسالته الجامعية في الطب والتي فسّر فيها قابليات الوسيطة الروحية التي قام بدراستها على أنها نتيجة حالات نفسية مرضية معينة (Jung، 1957: 17-20). إلا أنه، وعلى الرغم من أن كتابات يونغ تكشف عن تمسك راسخ بالنظرة إلى الظواهر الخارقة للعادة على أنها ليست أكثر من ظواهر نفسية، أي بشرية خالصة، فانه قد اضطر أخيراً إلى الاعتراف بخطأ رأيه هذا! ففي كلمة له بعنوان «الأسس النفسية للاعتقاد بالأرواح» ألقاها عام 1919 أمام جمعية البحث الروحاني البريطانية Society for Psychical Research، والتي ينطق عنوانها بمضمونها، قال يونغ:

«تبدو هذه الظواهر فوق الفيزيائية مرتبطة، كقاعدة، بحضور وسيط. إن هذه الظواهر، على قدر ما يتبيّن لي من خبرتي، هي تأثيرات لعُقَد اللاوعي يتم إسقاطها من الخارج exteriorization. إنني مقتنع بالتأكيد أنها إسقاطات خارجية. لقد راقبت بشكل متكرر تأثيرات توارد الأفكار لعُقَد اللاوعي، وكذلك عدداً من الظواهر فوق الفيزيائية. ولكنني لا أرى في كل هذا أي دليل على الإطلاق على وجود أرواح حقيقية، والى أن يأتي هذا البرهان فانني يجب أن أعتبر كل هذه الأرض [ذات الصلة بالظواهر فوق الفيزيائية] كملحق بعلم النفس».

إلا أنه حين نُشرَت هذه الكلمة لاحقاً في المجلد الثامن من مجموعة أعماله الكاملة، اعترف في هامش تعليقي على هذه الفقرة بأن رأيه قد تغير حيث يقول:

بعد جمعي لخبرات نفسية من الكثير من الناس والبلدان لمدة خمسين سنة، فإنني لم أعد أشعر بأنني متأكد كما كنت في عام 1919، حين كتبت هذه الجملة. وبصراحة، فانني أشكك فيما إذا كان المنحى النفسي الذي يستثني غيره من المناحي يمكن أن يعامل هذه الظواهر بشكل عادل. ليست فقط نتائج

الباراسايكولوجيا، ولكن تأملاتي النظرية أيضاً، كما تم تلخيصها في [بحث] «في طبيعة النفس»، قد قادتني إلى فرضيات معينة تتعلق بعالَم الفيزياء النووية ومفهوم استمرارية الزمكان. إن هذا يفتح كاملاً السؤال حول واقع ما بعد النفس transpsychic reality الذي يشكّل الأساس المباشر للنفس (Jung، 1977f: 318).

الا أن يونغ، وعلى الرغم من توصلّه إلى هذا الاستنتاج المثير، يتجاهل الدلالات الخطيرة للغاية التي يترتب عليها هكذا استنتاج! فالاعتراف بوجود أرواح في العالَم، وأن هذه الكائنات الغريبة يمكن أن تتدخّل في حياة الإنسان إلى هذا الحد، يعني أن من غير الممكن إهمال الدور التي تلعبه هذه الأرواح في حياة الإنسان. إلا أن مما يبعث على السخرية أن يونغ كتب هذا الاستدراك في نفس مجلد الأعمال الكاملة الذي احتوى بحثه عن التَزامُنية ومن غير أن يغير من تفسيره للظواهر الخارقة للعادة الذي كان قد طرحه في بحث التَزامُنية! إن أي اعتقاد بوجود أرواح لا ينشأ إلا عن دليل نظري أو تجريبي عن علاقة الإنسان بالأرواح وتدخّلها في حياته، ولذلك فإن هذا الاعتقاد يجب أن تكون له بالضرورة نتائج تطال نظرة المرء إلى كامل نشاطات الإنسان وموقعه بين باقي المخلوقات (لمناقشة تفصيلية لهذا الموضوع أنظر حسين، 1995: 219-234). فتغيير المرء رأيه حول هذا الموضوع، من إنكار لوجود الأرواح إلى اعتقاد بوجودها وتدخّلها في حياة الإنسان، هو ليس كتغيير رأيه في مسألة علمية مثل «عُمُر الكون»! إذ أن رأي الإنسان في هذا الموضوع ليست له أية تبعات على حياته بأي شكل من الأشكال. أما التحول إلى القول بوجود أرواح تتفاعل مع الإنسان فله دلالات غاية في الأهمية.

إن نزعة تفسير الظواهر الخارقة للعادة على أنها متزامنات لم تقتصر على يونغ وأتباع نظريته النفسية وإنما أخذ بها باحثون آخرون أيضاً (Inglis، 1990: 11; Koestler، 1972، 1973). إلا أن الفريقين اختلفا في سبب لجوء

كل منهما إلى هذا المنحى. لقد مر بنا كيف أراد يونغ أن يفيد من وجود تجارب باراسايكولوجية تبدو وكأنها تؤكد وجود ظواهر خارقة للعادة لاسببية، يتداخل فيها ما هو نفسي بما هو فيزيائي، في البرهنة على صواب منحاه التفسيري اللاسببي للمتزامنات والذي يقوم على أساس من نظريته النفسية. أما باحثي الباراسايكولوجيا الآخرين، الذين حاولوا هم أيضاً النظر إلى الظواهر الخارقة للعادة على أنها متزامنات، فانهم استعاروا منهج يونغ هذا تحت وطأة إدراكهم لفشلهم المستمر في طرح تفسير مقنع لهذه الظواهر على أساس المنحى الطاقي في التفسير (Braude, 1979: 217). ويصف باحث الباراسايكولوجيا المخضرم جون بيلوف هذا الأمر قائلاً:

بالتأكيد، بعد نشر كتاب آرثر كويستلر «جذور الصدفة» في عام 1972، متبوعاً بكتاب «تحدي الصدفة» الذي نشره بعد سنة بالاشتراك مع اليستر هاردي Alister Hardy وروبرت هارفي Robert Harvie، فإن القول بوجود مبدءٍ لاسببي في الباراسايكولوجيا لم يعد بالإمكان أن يشك فيه. ولم تكن رعاية مفكرين مهمين كيونغ وكويستلر هي التي ضمنت لمبدأ اللاسببية هذا الموقع. الحقيقة هي أنه ما أن أصبح واضحاً تماماً، على الأقل للجميع ما خلا حفنة من المعاندين الذين لا يمكن تغييرهم، أن البحث عن حامل فيزيائي لمعلومات بساي لم يكن يأتي بنتيجة، وأن موديلاً ميكانيكياً لعملية بساي، مهما كان مُنمَّقا، لم يكن لينجح، فإن ضرورة إعادة النظر بشكل جذري في المشكلة ككل بدا أمراً لا يمكن الهروب منه. إن جاذبية حل التَزامُنية كان في أنه تَخلَّصَ من عبء إيجاد رابطة سببية في الظواهر ومن غير يؤدي، في الوقت نفسه، إلى الحط من منزلتها إلى صنف المُصطَنَعات الإحصائية (Beloff, 1977: 573).

وقد طرح هذه المسألة بشكل واضح في كلمته أمام المؤتمر السنوي للجمعية الباراسايكولوجية Parapsychological Association في عام 1979 جون بالمر، الذي كان رئيس الجمعية في ذلك الوقت. إذ ميّز بالمر بين أنموذجين تفسيريين في النظر إلى الظواهر الخارقة للعادة، أولهما هو «أنموذج الانتقال»

transmission paradigm الذي بقي سائداً على الاتجاهات التفسيرية لهذه الظواهر وبناء النظريات في هذا المجال.[1] ويشير أنموذج الانتقال إلى النظر إلى ما يحدث في هذه الظواهر على أنه يتضمن نوعاً من انتقالٍ طاقي بين المُؤثِّر والمُتأثِّر، أي أنه أنموذج تفسيري سببي. وألقى بالمر مسؤولية فشل علماء الباراسايكولوجيا في التوصل إلى تفسير مُقنع للظواهر الخارقة للعادة على عاتق هذا الأنموذج السائد، ولذلك فإنه يشير إلى أنه يرى ملامح تزايد الاهتمام بنموذج بديل أسماه «أنموذج التطابق» correspondence paradigm، والذي «يفترض وجود مبدءٍ ما يسبّب توافق الحوادث في الطبيعة إلى درجة أكبر من الصدفة عند توفر شروط معينة» (Palmer, 1980: 206). من الواضح أن هذه ليست سوى صياغة أخرى لمبدأ التَزامُنية اليونغي.

لقد كان لمبدأ التَزامُنية ليونغ تأثير سلبي كبير على باحثي الباراسايكولوجيا، وذلك لأنه مكّنهم من القيام بالتعليل لفشلهم المستمر على أساسٍ من اتباعهم لأنموذج سببي في التفسير، وبرَّر لهم بالتالي التمرُّد على هذا الأنموذج واقتراح اختبار أنموذج لاسببي بديل. فبدل أن يقوموا بمراجعة أسس نظرياتهم التفسيرية المبنية على أنموذج الانتقال السببي فإنهم أضافوا لسجلهم خطأً منهجياً آخر وذلك عن طريق اقتراح ومحاولة بعضهم اللجوء إلى أنموذج لاسببي على غرار مبدأ التَزامُنية اليونغي.[2] ويكفي للحكم على قيمة هذه المحاولة ذكر حقيقة

---

(1) تُعرف عادة النظريات التي تُبنى على أنموذج الانتقال بأنها «نظريات معلومات» information theories، على أساس أنها تشابه ما يحدث في ظواهر انتقال المعلومات التقليدية من إرسال واستقبال لإشارات كهرومغناطيسية. إلا أن هنالك من يشير إلى أن هذا الاستخدام لمصطلح «نظرية معلومات» يمثل سوء فهم لنظرية المعلومات على أساس أن هذه الأخيرة لا تفترض أية ميكانيكية فيزيائية مثل إرسال واستقبال لإشارات كهرومغناطيسية، ولذلك لا تتطلب سببية (Rudolph, 1980). بينما لا يمكن لأية نظرية مبنية على أنموذج الانتقال أن تكون إلا نظرية سببية.

(2) يعتقد الفيلسوف ستيفن برود، على سبيل المثال، بأنه ربما كان من غير الممكن وضع نظرية تفسيرية سببية للظواهر الخارقة للعادة وذلك على أساس من اعتقاده بشكل عام بأنه «من ناحية المبدأ، لن

مفادها أنه منذ أن طرح يونغ تفسيره اللاسببي للظواهر الخارقة للعادة، والذي ينوء تحت أعباء عيوبه البنيوية العديدة، فإنه لم تظهر لحد الآن أية نظرية تفسيرية مُقنعة تفسر الظواهر الخارقة للعادة على أساس مبدأ توافقي على غرار مبدأ التَزامُنية!

إن التصنيف الخاطيء للظواهر الخارقة للعادة على أنها متوافقات في الحدوث، أو متزامنات، لم يؤدِّ، ولا يمكن أن يؤدي، إلا إلى مزيد من سوء الفهم لطبيعة المتزامنات، والى سوء فهم آخر لطبيعة الظواهر التي تُصَنَّف خطأً على أنها متزامنات.

3-4 هل معنى المتزامنة دليل لاسببيّتها أم دليل سببيّتها؟

يقول يونغ عن سبب افتراضه وجود معنى يربط بين حوادث المتزامنة:

«كانت العقلية البدائية دوماً تفسر التَزامُنية على أنها سببية سحرية وإلى يومنا هذا؛ وعلى الجانب الآخر افترضت الفلسفة وجود تطابق سري أو ارتباط ذي معنى بين الحوادث الطبيعية لغاية القرن الثامن عشر. أنا أُفضل الفرضية الأخيرة لأنها، على العكس من الأولى، لا تتعارض مع المفهوم التجريبي للسببية، ويمكن اعتبارها كمبدأ فريد» (Jung, 1977a: 483).

أي أن يونغ يبيّن هنا اعتقاده بأن هذا «الارتباط من خلال معنى» ليس مفهوماً سببياً، أي أنه مفهوم لاسببي، ولذلك فإنه يقبله كبديل عن التفسير السببي-السحري للمتزامنة كما تطرحه «العقلية البدائية»؛ هذا التفسير الذي يتضمّن لامحالة الإشارة إلى أن هنالك أسباباً ميتافيزيقية تقف وراء وقوع المتزامنات. ولكن هل أن «الارتباط من خلال معنى» هو فعلاً مفهوم لاسببي كما ظن يونغ؟

نستطيع أبداً أن نبني نظرية علمية سببية مُقنِعة لطيف هائل من القدرات البشرية» (Braude, 1980a: 259).

سبق وأن أشرنا في تعريفنا للمتزامنة في الفصل الأول إلى أن تمييز حوادث معينة لا ترتبط ببعض بعلاقة سببية عن غيرها من مجاميع الحوادث المتشابهة واعتبارها متزامنة يتضمن بالضرورة الإقرار بأن هنالك معنى في هذا التجمع من الحوادث وأن هذا المعنى لابد وأن يكون قد صدر عن سبب معين. إلا أن هذه النقطة لم يفت يونغ وحده إدراكها وإنما فات أيضاً الغالبية العظمى من دارسي المتزامنات الذين نهجوا على خطى يونغ فأقروا بوجود معنى في المتزامنة إلا أنهم في نفس الوقت ادَّعوا بأن ظهور هذا المعنى هو أمر لاسببي، متجاهلين التناقض المنطقي الواضح في هذه العبارة! إن ارتباط حوادث المتزامنة بمعنى مشترك وسببية اجتماع هذه الحوادث هما حقيقتان يتضمنهما تصنيف المتزامنة كظاهرة متميزة عن غيرها من الظواهر.

من أفضل الكتابات النقدية عن النظرة اليونغية لمفهوم المعنى في المتزامنات، النقد الفلسفي الذي قدمه البروفسور الأمريكي ستيفن برود الذي انتقد ادعاء يونغ بأن معنى المتزامنة موجود في صلبها من غير سبب يمكن أن نُرجع إليه وجود هذا المعنى، أي ادعاءه أن ظهور هذا المعنى هو ظهور لاسببي. إذ يبيّن برود من خلال مناقشة منطقية وتفصيلية لمفهوم المعنى اليونغي في المتزامنات أن ادعاء يونغ أن المتزامنات هي «متوافقات في الحدوث ذات معنى» إنما يتضمن في ثناياه الافتراض بأن المتزامنات هي ظواهر سببية، وذلك لأن من غير الممكن الجمع بين كون المتزامنة هي متوافقة في الحدوث ذات معنى وبين كونها لاسببية. ففي مناقشة تخص الحوادث بشكل عام، بما في ذلك طبعاً الحوادث التي تشكّل المتزامنات، بيّن الفيلسوف برود أن تقسيم أحداث هذا التاريخ بشكل معين وفهم المعنى وراءها يعتمد على المنظور perspective الذي يُنظر من خلاله إلى هذا التاريخ. أي أن التاريخ نفسه ليس له «تركيب أو معنى أصلي» intrinsic structure or meaning. وبعبارة أخرى، فإن كل ما يُنسَب للحوادث من «تركيب» و «معنى» ليسا صفتين «أصليتين» في الحوادث نفسها، وإنما ينشآن من الزوايا التي يُنظر من خلالها إلى هذه الحوادث. ويبيّن برود أن زاويا النظر هذه

ليست أشياءً موجودة بشكل مستقل، وإنما يجب أن توجد من خلال مُفسِّر أو وعي هو الذي يملك زاوية النظر المعينة. ثم يكمل برود بأن زاوية النظر هذه، وفقاً ليونغ، لا يمكن أن تكون بشرية، ولذلك فإن المعنى الكوني يجب أن يكون مصدره مُفسِّر كوني. ولكن لما كان أي تفسير يعتمد على مبدأ التَزامُنية يجب أن يفسِّر لا فقط موضع المعنى في «المتوافقة في الحدوث ذات المعنى» وإنما أيضاً سبب وقوع الحوادث المعنية بشكل «ذي معنى» وليس بشكل «غير ذي معنى»، فإن هذا «المُفسّر الكوني» هو الذي يجب أن يكون نفسه «مسؤولاً» عن وقوع هذه الحوادث، أي أنه هو «سببها». إن هذا اختصار شديد لمناقشة منطقية سليمة وتفصيلية بيّن برود من خلالها أن مبدأ التَزامُنية يحتوي على تناقضات داخلية، إذ انه لا يمكن أن يكون هناك مبدأ يصف «متوافقات في الحدوث ذات معنى» ويكون في نفس الوقت «لاسببيا» (Braude, 1979). إلا أن ما أخطأ فيه برود هو افتراضه بأن معنى المتوافقات في الحدوث يفتقد الموضوعية وهو أمر يستنتجه من افتراضه الخاطئ الأكثر عمومية بأن التاريخ يفتقر لمعنى موضوعي، وهما فرضيتان لم يكن هنالك مبرر أساساً لطرحهما في سياق مناقشته. إن وجود «مُفسِّر كوني» للتاريخ هو نفسه «مُسبِّب» حوادثه يعني حتماً أن للتاريخ معنى موضوعياً هو معناه في نظر ذلك المُفسِّر والمُسبِّب الكوني.

بعبارة أخرى، بيّن ستيفن برود أن النظر إلى المتزامنات على أنها «متوافقات في الحدوث ذات معنى» لا يمكن تبريره إلا على أساس سببي. إذ أن محاولة تفسير سبب كون المتوافقة في الحدوث المعينة «ذات معنى» وليست «غير ذات معنى» لابد وأن يصل بنا إلى الاستنتاج بأن هذا التفضيل يعود إلى أن المتزامنة هي سببية وليست لاسببية، أي عكس ما يدَّعي يونغ! ففرضية أن المتزامنات عبارة عن «متوافقات في الحدوث ذات معنى» وفي نفس الوقت «لاسببية» هي فرضية تحتوي على تناقض داخلي إذ لا يمكن لطرفيها أن يجتمعا (Braude, 1979: 240)، وهو نفس الاستنتاج الذي يصل اليه كولن ولسون أيضاً (Wilson & Wilson, 1996: 105). ولم يكن برود مجاملاً في استنتاجه الذي خَلُص

إليه عن قيمة مبدأ التَزامُنية اليونغي حيث يقول في نهاية بحثه: «إنني استنتج لذلك بأن نظرية التَزامُنية لا يمكن فهمها وهي مُلغَزة بتناقضات، وأن أولئك الذين يعتقدون بأن منحىً مثل الذي اتّخذه يونغ هو منحىً واعدٌ هُم حرفياً لا يعرفون عما يتحدثون». ثم يكمل معلقاً: «قد يوجد، طبعاً، أسلوب مقبول لصياغة نظرية عن متوافقات في الحدوث ذات معنى. ولكن طالما توجب علينا أن نفسر لم وقعت الحوادث بشكل ذي معنى وليس بغير معنى، فإن تفسيراتنا ستكون سببية» (Braude، 1979: 240-241). ومن المفارقات أن برود عرض نسخة مختصرة من بحثه الأصلي عن التَزامُنية، والذي هو في الحقيقة فصل من كتاب له عن الباراسيكولوجيا، في المؤتمر السنوي الثاني والعشرين للجمعية الباراسيكولوجية الذي شهد اهتماماً استثنائياً بمبدأ التَزامُنية ودعوة عدد من المشاركين المجتمع الباراسايكولوجي إلى الاهتمام بشكل أكبر بمبدأ التَزامُنية واستخدامه لتفسير الظواهر الخارقة للعادة! (Braude، 1980b).

لقد حاول بعض أتباع يونغ الرد على بحث برود الانتقادي جداً، إلا أنهم كانوا يحاولون الدفاع عن ما لا يمكن الدفاع عنه، ولذلك جاءت ردودهم غاية في السذاجة (أنظر مثلاً رد ماري-لويز فون فرانتس مساعدة يونغ: Franz، 1992: 231-232). إن الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه يونغ، والذي يقع فيه كل من يريد أن يبحث عن مبدءٍ لاسببي يتجلى في المتزامنات، هو عدم إدراك الحقيقة المنطقية التي مفادها أن لاسببية العلاقة بين حوادث المتزامنة لا تعني عدم وجود سبب وراء اجتماع هذه الحوادث، فاجتماع حوادث المتزامنة هو بالضرورة اجتماع سببي. لنفترض مثلاً أن هنالك قوة معينة هي التي رتّبت وقوع حوادث متزامنة ما؛ إن لاسببية حوادث هذه المتزامنة، أي عدم تسبّب بعضها في حدوث البعض الآخر، لا يتناقض على الإطلاق مع وجود سبب وراء اجتماع حوادثها أدى إلى وقوع كلٍ منها بشكل منفرد ليكشف عن معنى ما يتجلى في اجتماعها والنظر إليها سوية؛ وهذا السبب هو فعل هذه القوة العليا. إن ارتباط حوادث المتزامنة بمعنى يدلل على عكس ما استنتجه يونغ، إذ أن هذا الارتباط يشير إلى سببية

المتزامنة وليس إلى لاسببيتها وذلك لأن المعنى لا يمكن أن يظهر إلا نتيجة مُسبّب!

ناهيك عن استنتاجه الخاطئ من أن ارتباط حوادث المتزامنة بمعنى ما إنما يدلل على لاسببيتها، فقد وقع يونغ في خطأ آخر في هذا المجال حين حدد ماهية هذا المعنى فجعله تعبيراً عن عملية التفريد التي هي أساس النظرية النفسية التي وضعها وهدف الحياة عنده! إنه لأمر صحيح أن بعض المتزامنات يمكن تفسيرها بشكل ما يبيّن بأن لها علاقة ما بعملية التفريد، كما فعل يونغ مع متزامنة الخنفساء على سبيل المثال، ولكن حتى لو كان تفسير مثل هذه الحالات صحيحاً، وهو أمر لا مبرر لافتراضه، فإن الحقيقة التي يجب أن لا يتم تجاهلها هي أن الغالبية الساحقة من الظواهر التَزامُنية لا يمكن تفسيرها على أنها تتضمن عملية تعويض غير واعٍ حتى من قبل أكثر المحللين النفسيين خيالاً! إن غالبية الأمثلة من المتزامنات التي يستشهد بها يونغ، ومن وافقه الاعتقاد بأن المعنى الموجود في المتزامنات هو أحد تجليات تحقيق الذات، كفكتور مانسفيلد، تتضمن أحلاماً، وذلك لأن الأحلام هي مجال واسع يمكن إطلاق العنان للتفسير فيه بحيث يتم بأي ثمن اكتشاف، أو بالأحرى اختراع، المعنى المزعوم الذي يتضمنه الحلم والمفروض أنه يشترك في عملية التفريد (Neher, 1996: 84).

إن يونغ نفسه لم يكن غافلاً عن صعوبة تحديد معنى المتزامنة ولهذا فإنه يشير إلى وجود «خطر أن يُقرأ معنى في الأشياء حين لا يكون هنالك في الواقع شيءٌ من ذلك» (Jung, 1976: 495). وإلى نفس هذا الأمر أشارت مساعدته فون فرانتس بقولها: «إن التفسير الصحيح لحادثة تَزامُنية هو أمر جوهري ويمكن أن ينجز فقط من قِبَل عقل متّزن ومنضبط يلتزم بالحقائق الضرورية ولا يدخل في فرضيات عشوائية» (Franz, 1992: 272). إن التفسير «الصحيح» للمتزامنة عند يونغ يبيّن الرابطة ذات الصلة بالبُنية الأولية للمتزامنة، حيث يقول: «إن العدد الأكبر من الظواهر التَزامُنية التلقائية التي سَنحَت لي فرصة ملاحظتها وتحليلها يمكن البرهنة بسهولة على أن لها ارتباط مباشر مع بُنية أولية ما» (Jung, 1977a: 481). إلا أن هذا الذي يدّعيه يونغ حلاً للمشكلة ليس

في حقيقته أكثر من باب لمشاكل جديدة! فأولاً، إن الادعاء بأن المتزامنة ذات أساس ذي صلة ببُنية أولية هو أمر افتراضي بالكامل قائم على فرضية أخرى هي وجود البُنى الأولية. ثانياً، إن البُنى الأولية للاوعي هذه لا تمثّل مجموعة محددة ومعرّفة بشكل واضح وموضوعي، كما هي أعضاء الجسم مثلاً، بحيث أن مهمة الباحث لن تكون سوى تحديد أية بنية أولية من هذه البُنى يرتبط بها معنى المتزامنة المعينة. فالبُنى الأولية هي الأخرى موضع اجتهاد واختلاف بين الباحثين. ثالثاً، إن من الممكن جداً أن يرى الباحثون المختلفون في نفس المتزامنة علاقات ذات صلة بالبُنى الأولية مختلفة باختلاف منطلاقاتهم النظرية. أي أن يرى كل منهم فيها معنىً مختلفاً عن الذي يراه الآخر. لكل هذه الأسباب، فإن القول بأن معنى المتزامنة له أساس ذو صلة ببُنية أولية ما لا يقرّبنا خطوة واحدة من تفهّم ذلك المعنى، بل أنه لا يقود سوى إلى سوء فهم هذا المعنى.

من الأدلة الواضحة على أن تعريف معنى المتزامنة الذي طرحه يونغ ليس له وجود، وأنه لم يكن سوى محاولة منه لاستغلال المتزامنات كبرهان على نظريته النفسية، ادعاؤه بأن هذا المعنى موجود حتى في غيرها من الظواهر الخارقة للعادة! فبسببٍ من اعتقاده الخاطئ بأن الظواهر الخارقة للعادة هي ظواهر لاسببية، فإن يونغ يفترض بأن هذه الظواهر هي الأخرى متزامنات يربط بين حوادثها معنى، حيث يقول: «تواجهنا تجارب راين بحقيقة أن هنالك حوادثاً مرتبطة ببعض تجريبياً، وفي هذه الحالة بشكل ذي معنى، [ولكن] من غير أن تكون هنالك أية إمكانية للبرهنة على أن هذه العلاقة هي علاقة سببية» (Jung, 1977a: 435)، ويقول أيضاً «إذا افترضنا أن تجارب الإدراك الحسي الفائق ومُشاهَدات أخرى كثيرة هي حقائق مُبرهَنة، فيجب أن نستنتج بأنه بجانب الارتباط بين السبب والنتيجة فإن هنالك عاملاً آخر في الطبيعة يعبّر عن نفسه بترتيب الحوادث ويبدو لنا كمعنى» (Jung, 1977a: 485).

خلافاً لما يدعيه يونغ، فإن الحقيقة هنا هي أنه ليس في هذه الظواهر الخارقة للعادة على الإطلاق ما يشير إلى تضمّنها للمعنى المزعوم الذي ادعى

يونغ بأن المتزامنات تحتويه والذي يرتبط بعملية التفريد! ففي الغالبية العُظمى من الظواهر الخارقة للعادة لا يمكن حتى افتراض وجود مثل هذا المعنى بأي شكل من الأشكال. فما هو المعنى الذي يقود إلى عملية تحقيق الذات الذي تتضمنه حادثة خارقة للعادة مثل نجاح شخص في تخمين أنواع أوراق زينير أو قابلية شخص آخر على تحريك جسم ما عن بُعد؟ ثم أن يونغ يؤكد على أن هذا المعنى المزعوم له علاقة ما بالبُنى الأولية، إلا أن تجارباً مثل تخمين أنواع أوراق زينير لا يبدو أن لها أية علاقة بهذه البُنى، كما لاحظ برود (Braude, 1979: 226). لقد فات الغالبية العظمى من المحللين النفسيين اليونغيين ملاحظة خطأ الاستنتاج الذي توصل إليه يونغ في هذه المسألة، أو أنهم على الأقل لم يهتموا بإلقاء الضوء عليه، إلا أن فكتور مانسفيلد خرج على هذا الإجماع وانتقد هذا الخطأ الواضح ليونغ وذلك على الرغم من تبنّيه لباقي أفكار الأخير عن التَزامُنية (Mansfield, 1995: 28).[1] فمانسفيلد هو الآخر يعتقد بأن الظواهر الخارقة للعادة هي ظواهر لاسببية إلا أنه مع ذلك لا يضاعف خطأه فيجعل من هذه اللاسببية مرادفة للمعنى اليونغي، لذلك يقول:

أنا لا استطيع أن أفهم يونغ عندما يقول بأنه «تواجهنا تجارب راين بحقيقة أن هنالك حوادثاً مرتبطة ببعض تجريبياً، وفي هذه الحالة بشكل ذي معنى، [ولكن] من غير أن تكون هنالك أية إمكانية للبرهنة على أن هذه العلاقة هي علاقة سببية». كيف أمكن له أن يستعمل [تعبير] «ذي معنى» في هذا الاقتباس؟ (Mansfield, 1995: 30).

ولكن إذا كان يونغ قد ادَّعى وجود معنى كامن في الظواهر الخارقة للعادة له علاقة بعملية التفريد من دون أن يأتي بأية حجة تشهد بوجود هذا المعنى الذي يدّعيه، فما الذي يمنع أن يكون هذا المعنى الذي افترضه يونغ غير موجود في

---

(1) أنظر أيضاً (Grattan-Guinness, 1978) الذي يؤكد على ضرورة تمييز المتزامنات عن غيرها من الظواهر الخارقة للعادة.

المتزامنات أيضا؟ لقد وقع يونغ في خطأين جوهريين في معالجته لموضوع معنى المتزامنات وذلك بافتراضه بأن هذا المعنى لاسببي وربطه لهذا المعنى بنظريته النفسية وعملية التفريد على وجه التحديد.

4-4 ملاحظات عن النظرية النفسية اليونغية

لا يعنينا في هذا الكتاب تمحيص النظرية النفسية ليونغ، ولكن من الضروري التطرق بشكل سريع لبعض مفاهيم علم النفس اليونغي التي لها علاقة مباشرة بمبدأ التَزامُنية الذي وضعه، وأهمها بالتأكيد مفهوم البُنى الأولية التي يزعم يونغ أن اللاوعي الجمعي قائم على أساسٍ من وجودها فيه كمكوّنات أساسية له.

بنى يونغ استنتاجه بوجود اللاوعي الجمعي، وبأنه يتركب مما أسماه بالبُنى الأولية، على خطأ جوهري خطير؛ إذ يدّعي يونغ بأن هذه البُنى «توجد في فولكلور الأجناس البدائية، وفي الأساطير القديمة للإغريق، والمصريين، والمكسيكيين، وكذلك في أحلام ورؤى وأوهام أفراد معاصرين هم على جهل تام بكل تلك التقاليد الشعبية» (Jung, 1960: 254)، وأنه قد استنتج وجودها من مقارنة دلالات رموز أحلام وهلوسات مرضاه العقليين مع دلالات هذه الرموز في أساطير الحضارات القديمة. إلا أن الذي يصر يونغ على تجاهله هنا هو أن من السهولة جداً أن يخطئ المرء في تفسير الرموز سواء تلك التي تظهر في الهلوسات والأحلام أو نظيراتها في الكتابات الأسطورية القديمة، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون للرمز الواحد نفس الدلالة، وبالتالي فإن البحث عن تشابهات بين الرموز من كلي المصدرين هو أمر ليس بذي معنى أساساً. فلو نظرنا مثلاً إلى متزامنة الخنفساء التي مر ذكرها أعلاه، وكيف اعتبرها يونغ رمزاً لعملية «الولادة من جديد»، ومن ثم ربطها بأسطورة مصرية عن إله-الشمس الذي يتحول في المرحلة العاشرة إلى خنفساء قبل أن يصعد في المرحلة الثانية عشر إلى السماء في الصباح، لوجدنا تحليله غاية في السذاجة. فأول ما يمكن ملاحظته هو أنه ليس هنالك ربط مباشر وواضح في الأسطورة المصرية بين الخنفساء والولادة

من جديد. إلا أن الأمر الأهم هو أنه حتى إن كان هناك مثل هذا الربط، فإن هذا لا يعني أن رمز الخنفساء يحمل هذا المعنى في أساطير الشعوب في كل مكان! إذ لو بحث المرء عن أي رمز من الرموز الواردة في أساطير الشعوب المختلفة، بما فيها الخنفساء، لوجد أن كلاً منها يحمل عدداً كبيراً من الدلالات المختلفة التي اشتركت في صياغتها جملة ظروف متنوعة، كما أن الشيء أو المفهوم الواحد يمكن أن يكون له مجموعة رموز مختلفة. أي أن أساس فكرة البُنى الأولية ليونغ، والتي مفادها أن كل رمز من الرموز له نفس الدلالة في كل مكان وزمان، خاطئ تماماً. إذ بدون وحدة معنى الرموز هذه، وهو شيء غير حقيقي وغير صحيح، لن يكون هنالك معنى لمفهوم البُنى الأولية ليونغ. إن أفكار يونغ عن اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية ليست أكثر من تأملات نظرية لا يمكن إطلاقاً التحقق من صحتها، ولذلك فإن النقد الذي تتعرض له أفكاره دائما من أنها «غير علمية» هو نقد في محله.

إن ادِّعاء يونغ بوجود اللاوعي الجمعي الذي يتكون من هذه البُنى الأولية، والذي هو متشابه عند جميع الأفراد بغض النظر عن أية فروقات بينهم، هو محاولة لإقامة علم النفس الذي وضعه على أسس موضوعية، حيث ظن يونغ أن افتراض وجود هذا الوسيط المشترك الذي له أثر في الكثير من التجارب الفردية للإنسان، يُمكِّن من تفسير تجارب الإنسان وحالاته النفسية بشكل دقيق وذلك من خلال البحث عن الخلفية التي تحتويها من بُنىً أولية مشتركة. ويمكن الاستبيان بوضوح تام ضعف وفشل جملة الافتراضات التي وضعها يونغ من غير أن يُطالِب نفسه بدليل واحد على صحتها وذلك بالرجوع إلى الأمثلة التي استخدمها فيها، أي تفسيراته لبعض الحالات النفسية والأحلام وغيرها من التجارب وكيفية تحديده لخلفيتها من بُنى أولية للاوعي الجمعي. وفيما يلي إحدى المتزامنات التي يذكرها يونغ في بحثه:

قالت لي زوجة أحد مرضاي، الذي كان في الخمسينات من عُمُره، في حوار دار بيننا يوماً بأنه عند وفاة كل من جدّتها ووالدتها تَجمَّع عدد من الطيور

خارج شبابيك غرفة الميت. كنت قد سمعت قصصاً شبيهة من أناس آخرين. وعندما كان علاج زوجها قد أوشك على الانتهاء، حيث كان العُصاب الذي كان مصاباً به قد زال، بدأت تظهر عليه أعراض غير مؤذية نهائياً إلا أنها بدت لي أعراض مرض في القلب. قمت بتحويله إلى طبيب اخصائي، قام بعد فحصه بإعلامي كتابياً بأنه لم يجد أي سبب يدعو للقلق. عند عودته من هذه الاستشارة (والتقرير في جيبه) انهار مريضي في الشارع. بينما هُرِع به إلى البيت وهو يحتضر، كانت زوجته أصلاً في حالة قلق شديد لأنه، بعد مغادرة زوجها إلى عيادة الطبيب بقليل، حطَّ سرب كامل من الطيور على بيتهم. من الطبيعي أنها تذكرت الحادثتين الشبيهتين اللتين كانتا قد وقعتا لقريبتيها، وكانت لذلك تخشى الاسوأ (Jung، 1977a: 438).

لقد كان يونغ على معرفة شخصية بتلك العائلة ولذلك فإنه يؤكد صحة ما روته له المرأة. وبالرغم من أنه يعترف بأن «الموت وسرب الطيور لا يبدوان متكافأين»، فإنه يعقِّب على هذه الحادثة قائلاً: «في عالَم الأرواح البابلي تلبس الأنفُس «لباسا ريشيا»، وفي مصر القديمة كان يُنظر إلى النفس على أنها مثل الطير»، ثم يستنتج بأنه «ليس بأمر بعيد الاحتمال الافتراضُ بأن نوعاً من رمزية ذات صلة ببُنية أولية ما هي فعّالة في هذه الحالة» (Jung، 1977a: 439). ولكن الأمر الذي يتجاهله يونغ هنا هو أن «الطير» يظهر رمزاً لأشياء ومفاهيم مختلفة في الكثير من قصص وروايات وأساطير مختلف الشعوب، ناهيك عن أن الحالة مدار البحث هي حالة واقعية لا روائية ولا أسطورية! إن من المعروف أن العديد من الشعوب تتشاءم من أنواع معينة من الطيور، إلا أنها تختلف في أنواع الطيور التي تتشاءم منها، كما أن هذا التشاؤم لا يشمل كل أنواع الطيور، بل في الحقيقة أن الأمر هو عكس ما يقول يونغ تماماً، إذ أن الغالبية العُظمى من الناس ترى في «الطير» رمزاً يبعث على التفاؤل والفرح والحياة، وأن آخر صورة يمكن أن تخطر على بال المرء عن الطير هي التي يكون فيها رمزاً للموت! إن هذا المثال وأمثلة تطبيقية أخرى غيره تبيِّن بشكل واضح هشاشة فرضية البُنى الأولية وبالتالي

خطأ ادّعاء يونغ باستناد «العدد الأكبر من الظواهر التّزامُنية» التي لاحظها على أساس من إحدى هذه البُنى. إن فشل فرضية البُنى الأولية يعني فشل مفهوم اللاوعي الجمعي الذي يتكون منها. كما أن مثل هذا الأسلوب الحر في تحليل دلالات الرموز كما يمارسه يونغ يمكن أن يوصل الإنسان إلى ما يشاء من نتائج بربط الرمز الذي يريد بالتفسير الذي يريد، ليصبح التفسير عملية ذاتية بحتة لا مقاييس ولا ضوابط فيها، وهو أمر انتقده عدد من الباحثين (Neher، 1996: 84).

كما أن مفهومَي اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية عند يونغ يتضمنان أخطاء جوهرية فيما يخص كيفية نشوئهما وتطورهما. إن يونغ لم ينجح على الإطلاق في إعطاء وصف مقنع لكيفية ظهور البُنى الأولية التي يقول عنها في إحدى كتاباته أنها «دخلت في الصورة مع الحياة نفسها» (Jung، 1958: 149)، والتي تُبيّن أنه كان يتبنى، كبول كاميرير، نظرية الصفات المكتسبة اللاماركية التي ترى أن سمات الكائن الحي تتطور لأن خبرات الأجيال المتتابعة تصبح جزءاً من الشفرة الوراثية التي تنتقل من جيل لآخر. وقد بيّن أندرو نير، بروفسور علم النفس في كلية كابريلّو، في بحث له العيوب الجوهرية لمفهومي اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية في هذا الخصوص (Neher، 1996). إن ما جعل الكثير من الباحثين يتبنون مفهومَي اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية ويتغاضون عن المشاكل العميقة التي لا قيام لهما إلا بها الراحةُ النفسية التي يوفرها اعتقاد المرء بمثل هذه الأفكار. على سبيل المثال، فإن يونغ نفسه يشير إلى أن مفهوم البُنى الأولية الكونية «تحمي ضد الانعزال الخطير الذي يحس به كل امرء حين يُواجَه بمظهر غامض ولاعقلاني من شخصيته» (Jung، 1956: 442).

من الانتقادات التي تعرضت لها كتابات يونغ من قبل عدد كبير من الذين قاموا بدراستها الدرجة الكبيرة من اللاوضوح التي تغلف أفكاره والمفاهيم المركزية في نظريته النفسية كمفهوم عملية التفريد مثلاً (Storr، 1990: 81). إن عملية التفريد لها أهمية خاصة في مفهوم التّزامُنية عند يونغ لأنه

اعتبر المتزامنات نفسها عبارة عن وسيلة من وسائل التعبير عن عملية التفريد وتحقيقها. لذلك فإن يكون التفريد نفسه مفهوماً غامضاً ينعكس سلباً بالتأكيد على مبدأ التَزامُنية.

إن مبدأ التَزامُنية نفسه يقف، وكما هو متوقع، على رأس قائمة مفاهيم علم النفس اليونغي التي ما فتأ الباحثون يتهمونها بالغموض واللاوضوح بل وحتى التناقض (Keutzer، 1982: 260; Koestler، 1972: 95; Shallis، 1982: 147). على سبيل المثال، كتب البروفسور تشارلز تارت يقول:

لعدة سنين وضعني انشغالي بالبحث الباراسايكولوجي في مواجهات من حين لآخر مع مفهوم التَزامُنية، كـ «مبدأ رابط لاسببي»، كما صيغ أساساً من قبل يونغ. كنت عادة أخرج من هذه المواجهات مشوّشاً! والآن أنا أعتقد، حين استرجع ما حدث، أن التشوش نتج لأن أنواعاً مختلفة من الظواهر، بعضها يمكن بالتأكيد أن يكون سببياً، غالباً ما تم جمعها سوية دون تمييز تحت مصطلح «تَزامُنية» بحيث أن المفهوم نفسه أصبح مشوّشاً في صلبه. إن بعض أمثلة يونغ نفسه عن التَزامُنية، على سبيل المثال، تستوقفني بأنها من الأرجح أن تكون مشيرة إلى ما سأسميه لاحقاً حوادثاً من نوع «السببية الفائقة» وليست حوادثاً لاسببية (Tart، 1980b: 121-122).

الغريب أن يونغ نفسه كان على إدراك تام بالاتهام بالغموض الذي كانت تتلقاه كتاباته باستمرار، إلا أن رد فعله الذي لم يتغير هو اتهام منتقديه بالمقابل بعدم فهمهم لكتاباته. إذ درج يونغ على نسبة هذا الاتهام باللاوضوح إلى عمق الأفكار التي تناقشها كتاباته ومخالفتها لمفاهيم أساسية درج العقل البشري على التسليم بها من دون نقاش. وتبنّى هذا الموقف أيضاً جميع أتباع النظرية النفسية التي وضعها، وهي حجة يندر أن ينساها أحدهم حين يرد على منتقدي مبدأ التَزامُنية، وهو ادعاؤهم بأن يونغ سبق عصره بأفكاره (Keutzer، 1982: 261، 1984b: 90; Progoff، 1973: 148; Franz، 1992). لاشك أن مثل هذا الرد الذي فيه الكثير من الاستعلاء هو أقرب إلى موقف الفلاسفة الذين يدّعي

واحدهم الوصول إلى معارف لم يصلها غيره، منه إلى موقف العلماء الذين يتوجب على واحدهم أن يأتي بالحجة السليمة والواضحة على ما يقول والتي يجب أن تكون حجة مما يمكن لغيره من العلماء اختبارها بأنفسهم.

لقد كان يونغ يرد على منتقديه بالاتهامات حتى عندما يقع موضوع الخلاف خارج حدود مفاهيم علم النفس ويقع في صلب اختصاص منتقديه، وكما حدث في الخلاف الذي شب حول معالجته الإحصائية التي تضمنتها دراسته الضخمة للعلاقة التنجيمية التي سبقت الإشارة اليها. فحين أوكل الناشر الانكليزي للأعمال الكاملة ليونغ إلى عدد من الرياضيين والإحصائيين مهمة تدقيق البيانات الإحصائية في بحث يونغ عن التنجيم، والذي هو جزء من بحثه عن التَزامُنية، وجد عند هؤلاء تحفظات كبيرة على الأسلوب الذي استخدم فيه يونغ الإحصاء. وقد أدى هذا إلى تأخر نشر الكتاب بشكل كبير وهو أمر أزعج يونغ كثيراً مما دفعه إلى اتهام الرياضيين والاحصائيين بفشلهم في فهم مبدأ التَزامُنية وبالتالي فشلهم في فهم أسلوبه في إجراء الحسابات الإحصائية (Progoff, 1973: 136-137)! دفعت هذه الحادثة بالذات يونغ إلى كتابة رسالة إلى البروفسور ماركوس فيرتس Markus Fierz، الذي كان قد قام بحسابات الاحتمالية الإحصائية لبحث يونغ حين نُشر لأول مرة باللغة الألمانية، يوجه إليه اتهام مماثل (Jung, 1975a: 505-507). في الحقيقة أن الطبعة الإنكليزية لبحث التَزامُنية التي صدرت بعد سنوات ثلاث من الطبعة السويسرية الأصلية باللغة الالمانية تضمنت تغييرات كثيرة في القسم الخاص بحسابات التنجيم (Jung, 1977a: 417).

يبدو أن يونغ لم يسلم كذلك من خطأ الاعتقاد بأن التعقيد والعلمية هما الشيء نفسه، أو هما على الأقل شيئان مترابطان. إذ كثيراً ما توحي كتاباته بأنه يتقصد تعقيد ما يطرح من أفكار وكأن هذا التعقيد سيجعل منها أكثر صحة أو أكثر علمية! هذه الملاحظة لم تفت كولن ولسون أيضاً الذي انتقد بشكل ضمني صياغة يونغ لمبدأ التَزامُنية بالشكل الغامض الذي صاغه به على أنه محاولة من يونغ لجعله يبدو علمياً (Wilson, 1991: 197).

إن النتيجة التي لابد وأن يَخلُص إليها المرء من الدراسة المجرّدة النزيهة لمبدأ التَزامُنية ليونغ هي أن يونغ جاء بهذا المفهوم ليدعم به أسس علم النفس الذي وضعه، وهو نفس الغرض الذي يقف وراء المنهج الذي اتَّبعه في تحليل الأحلام والحالات النفسية بشكل عام. كما ولا يستطيع الباحث الحيادي إلا أن يتفق مع الفيلسوف ستيفن برود حين يستنتج بأن «نظرية التَزامُنية لا يمكن فهمها، ومُلغَزة بتناقضات»، وحين يتهم أولئك الذين يرون فيها نظرية واعدة بأنهم «لا يعرفون عما يتحدثون» (Braude، 1979: 240).

بالرغم من أن مفهوم يونغ عن التَزامُنية يعاني من الكثير من العيوب والأخطاء، وأن معالجته للمتزامنات لا تجعل المرء في حِلٍّ من الاستنتاج بأن اهتمامه بهذه الظواهر الغريبة لم يكن اهتماما نزيهاً بدراسة حقيقتها بقدر ما كان اهتماماً بتقديمها والتعريف بها لإبرازها كدلائل على نظريته في علم النفس، فإن هذا الأمر يجب أن لا يقلل من تقديرنا لأهمية الدور الذي لعبه يونغ في التعريف بالمتزامنات في الأوساط العلمية. إذ أخرج البروفسور يونغ هذه الظواهر الغاية في الأهمية من زوايا الإهمال، حيث لم يكن يرد ذكرها إلا قليلاً جداً في الكتابات العلمية وبشكل سطحي، ووضعها أمام أعين المجتمع العلمي مبيناً التحدي الكبير الذي تشكّله هذه الظواهر لكثير من المفاهيم العلمية والضرورة الملحة لدراستها لاكتشاف ما يمكن أن تلقيه من ضوء على معارفنا العلمية ومن قبل ذلك على الوجود.

الفصل الخامس
اللاسببية بين مبدأ التَزامُنية والفيزياء الكمية

مما لاشك فيه أن صفة اللاسببية هي من أهم ميزات مبدأ التَزامُنية اليونغي وأغربها أيضاً. بل أن جَمْع يونغ في مبدأ التَزامُنية بين اللاسببية والمعنى في نفس الوقت، وهو الجمع الذي بيّنا خطأه في الفصل السابق، هو مساهمته الأصيلة والجديد الذي جاء به وذلك على قدر تعلّق الأمر بدراسته للمتزامنات. يجب أن نؤكد هنا أن لاسببية مبدأ التَزامُنية المقصودة ليست لاسببية العلاقة بين حوادث المتزامنة، إذ أن هذا ليس بموضوع خلاف حيث أن من السهولة استبيان عدم وجود أي ترابط سببي بين حوادث المتزامنة الواحدة، إلا أن اللاسببية المقصودة هي ما ادعاه يونغ من عدم وجود سبب وراء تشكّل مجموعة حوادث معينة على شكل متزامنة يجمع بين حوادثها معنى واحد. أي أن لاسببية مبدأ التَزامُنية هو الاعتقاد بعدم وجود قوة أو طاقة أو كائن أو أي شيء يمكن نسبة حدوث المتزامنة إلى تدخُّله. وبسبب من أهمية اللاسببية ومركزيتها في التفسير اليونغي للمتزامنات، ولأن هذه اللاسببية جذبت اهتمام الغالبية العظمى من الباحثين الذين نظروا إلى المتزامنات بشكل ايجابي وقبلوها كجزء أصيل من هذه الظواهر، ولأن خطأ النظرة اللاسببية للمتزامنات يعني أن تفسير هذه الظواهر يختلف تماماً عن التفسير الشائع، فإن هذا الفصل يناقش بشكل تفصيلي مدى سلامة النظرة اللاسببية إلى المتزامنات. ولما كان يونغ، ومن تبعه، قد استعان بالفيزياء النظرية المعاصرة لدعم نظريته اللاسببية للمتزامنات فإننا سنتطرق إلى اللاسببية في الفيزياء، إضافة إلى بعض المفاهيم الفيزيائية الأخرى التي لها علاقة بالنظرة اليونغية إلى المتزامنات، وندرس مدى صلاحية استخدام مفاهيم الفيزياء في دراسة المتزامنات.

1-5 فوضى اللاسببية في مبدأ التَزامُنية

شارك يونغ كاميرير اعتقاده بأن المتزامنات هي حوادث لاسببية، إلا أنه انتقد كاميرير على أساس من أن الحوادث التي اهتم الأخير بجمعها هي حوادث يمكن أن تنتج صدفة، وأن هكذا حوادث هي سببية وليست لاسببية كما يدّعي كاميرير (Jung، 1977a: 425). إلا أن الوصف الذي قدمه يونغ للاسببية مبدأ التَزامُنية ليس بخالٍ من التناقض أو منيع على النقد كما يدّعي. بل أن الأخطاء التي ارتكبها في معالجته لما ادَّعاه من لاسببية المتزامنات هي أخطاء جسيمة بشكل استثنائي ولا يمكن على الإطلاق تجاوزها لأنه فعل كما فعل سلفه كاميرير حين جعل موقع اللاسببية في نظريته التفسيرية مركزياً إلى الحد الذي تصبح معه النظرية فاشلة عملياً إذا كانت معالجتها لموضوع اللاسببية فاشلة، وهو ما حدث فعلاً.

بالرغم من تشديد يونغ على لاسببية مبدأ التَزامُنية، فانه لم يكن دائماً متسقاً فيما يراه بخصوص مصدر لاسببية الظواهر التَزامُنية، وهو أمر يبدو أن الباحثين الذين درسوا مفهوم التَزامُنية عند يونغ لم ينتبهوا إليه. ففي إحدى إشاراته المتفرقة إلى مبدأ التَزامُنية، والتي وردت في كتاباته الأخرى، أشار يونغ في أحد هوامش بحثه الموسوم «في طبيعة النفس» On The Nature Of The Psyche، الذي نُشِرَ في نفس المجلد من مجموعة أعماله الكاملة الذي حوى بحث التَزامُنية، إلى أنه يقصد بمبدأ التَزامُنية ذلك التوافق بين حوادث ذاتية وموضوعية والذي «لا يمكن نهائياً تفسيره بشكل سببي، على الأقل وفقاً لحالة معرفتنا الحالية» (Jung، 1977b: 205). هنا يناقض يونغ نفسه وذلك لأن عبارته هذه تعني بشكل واضح احتمال أن تبدو المتزامنات لاسببية لا لأنها كذلك في حقيقتها بل لأن معارفنا «الحالية» غير قادرة على تحديد الأسباب التي تقف وراء حدوثها! إن مقولة يونغ أعلاه هي في تناقض تام مع باقي طروحاته حول لاسببية مبدأ التَزامُنية وهي تمثل بالتالي خروجاً على مفهومه عن هذا المبدأ كما

شرحه وأكد عليه في بحثه عن المتزامنات وفي مواضع أخرى من كتاباته حيث بقي يكرر أن لاسببية المتزامنات هي صفة أصلية في هذه الظواهر ولا تعود إلى جهلنا بأسباب حدوثها! إن مركزية مفهوم اللاسببية كصفة جوهرية في مبدأ التَزامُنية لا تترك لنا خياراً سوى اعتبار مقولة يونغ السابقة غير صحيحة، وبالتالي فلابد من إهمالها، والا فإن كل ما قاله عن مبدأ التَزامُنية لن يكون له معنى. إن مثل هذا التناقض هو مما يجب أن يعوّد نفسه على مقابلته كل قارئ لأي جزء من الكم الهائل من كتابات يونغ، إذ ليس من النادر أن يجد المرء نفسه يقرأ ليونغ فقرات يخالف فيها أهم مفاهيم نظريته النفسية! (أنظر مثلاً Dry، 1961: 87). وكما يشير البروفسور أندرو نير، فإن ما قام به يونغ أحيانا خلال مسيرة حياته المهنية من تغيير منظوره وأحيانا مناقضته لنفسه يجعل من الصعوبة أحياناً تحديد رأي يونغ حول مسألة معينة (Neher، 1996: 63).

لقد كان يونغ على علم بأن ادعاءه بأن ترابط حوادث المتزامنة يتم بشكل لاسببي هو دائماً عرضة للتحدي من قبل ادعاء مقابل فحواه أن هنالك سبباً وراء اجتماع حوادث المتزامنة إلا أن هذا السبب غير معروف. وظن يونغ خطأً أن الرد المناسب على هذا الاعتراض هو الادعاء بأن الاستنتاج بأن لاسببية تزامن وقوع جملة من الحوادث المتشابهة هو استنتاج واجب طالما كان أي سبب يفكر به المرء لتفسير اجتماع هذه الحوادث هو سبب «لا يمكن تخيّله ولا التفكير به»! إلا أن هذا رد ساذج على اعتراض جاد ومهم. إذ كيف يمكن للإنسان أن يتأكد في لحظة ما انه استنفد كل تفسير محتمل من التفسيرات المقبولة عقلياً لكي يلجأ إلى الاستنتاج بأن متزامنة ما هي لاسببية؟ وقبل هذا، ما معنى أن يكون سببٌ ما سبباً «لا يمكن تخيّله ولا التفكير به»؟ ومن الذي يقرر مقاييس ما يمكن وما لا يمكن تصوره وتصديقه واستيعابه فكرياً؟ إن الكثير من المفاهيم التي جاءت بها العلوم المعاصرة كانت بنظر علماء الماضي القريب مما «لا يمكن تخيّله ولا التفكير به»، إلا انها تعتبر صحيحة وأساسية، بل وحتى بديهية، لعلم اليوم، وكما سنرى فيما سيلي في هذا الفصل، فما الذي يمنع ظاهرة لا يمكن تخيلها

بمقاييس اليوم من أن يكون لها وجود حقيقي وطبيعي في علم الغد؟ يجب أن نتذكر بأنه حين سُئل عالم الفيزياء الاسكتلندي الشهير وليم ثومسون، المعروف بلقب اللورد كيلفن Lord Kelvin (1824-1907)، عن رأيه باكتشاف الأشعة السينية وصفه بأنه «خدعة»، فيما وصف الفيزيائي البريطاني السير ارنست رذرفورد (Ernest Rutherford 1871-1937) الحائز على جائزة نوبل في الكيمياء في عام 1908 الطاقة الذرية بأنها «محض هراء»! إن هذين الجوابين اللذين جاءا من عالِمين كانا من أكبر علماء عصرهم يعتبران اليوم جوابين خاطئين حد التفاهة في نظر أي إنسان معاصر متوسط الثقافة، وليس بالضرورة أن تكون له خلفية علمية. لذلك فإنه حتى إذا بدت متزامنة ما اليوم لا يمكن تفسيرها إلا بأسباب غير مقبولة عقلياً فما الذي يمنع من أن نظرتنا هذه إلى هذه الأسباب إنما تعود إلى قصور في معرفتنا الحالية وأن تجاوز ذلك القصور مستقبلاً سيكشف أن هذه الأسباب نفسها هي أسباب مقبولة عقلياً؟ بل أن هذا هو ما كان عليه حال التقدم العلمي على مر التأريخ، إذ درج العلم على استحداث نظريات جديدة لتحتوي بالتفسير ما يُكتشَف من ظواهر بغض النظر عن درجة معقولية هذه النظريات. إن من السخرية أن يهمل يونغ هذا الأمر الجلي بينما نراه يؤكد في نفس بحثه عن التَزامُنية بأنه «من الطبيعي أن يفكر كل عصر بأن كل العصور قبله كانت ذات أحكام مسبقة، واليوم نحن نفكر بذلك أكثر من قبل ونحن مخطئون بقدر ما كانت العصور السابقة التي فكرت بذلك مخطئة. كم رأينا الحقيقة تُلعَن؟ إنه لأمر محزن ولكنه لسوء الحظ صحيح. إن الإنسان لا يتعلم شيئاً من التاريخ» (Jung, 1977a: 449). لاشك أن يونغ هو الآخر لم يتعلم شيئاً من التاريخ!

لقد اتهم العديد من الكتّاب يونغ بالوقوع في تناقض وذلك باعتباره مبدأ التَزامُنية مبدأً لاسببياً وفي نفس الوقت قيامه بوصف هذا المبدأ بشكل يجعل منه مبدأً سببياً (Koestler, 1972; Shallis, 1982; Tart, 1980b; Wilson, 1991). بل أن كولن ولسون أشار إلى وصْف يونغ في عنوان بحْثه عن المتزامنات

لمبدأ التَزامُنية بأنه «مبدأ رابط لاسببي» بأن «تعبير بلا معنى تماماً إذ يعني سبباً ليس بسبب» (Wilson, 1991: 197)، وأنه «تلغيز لفظي موضوع لذر الرماد في عيون العلماء الذين كانوا سيتهمونه [يونغ] لولا ذلك بأنه أصبح مولعاً بالخرافات في شيخوخته» (Wilson & Wilson, 1996: 105). أما كويستلر فانتقد أسلوب كل من كاميرير ويونغ في التعامل مع اللاسببية التي افترضها كل منهما صفةً جوهرية في ما أسماه الأول بقانون التَسلسُليّة والثاني مبدأ التَزامُنية. حيث بيّن كويستلر أن صعوبة التفكير من غير الاستعانة بالسببية مضافاً إليها إصرار كاميرير ويونغ على تجنّب السببية وتصويرهما للمبدئَين اللذين افترضاهما على أنهما لاسببيين جعل هذين الباحثين يقعان في تناقضات مهمة. إذ كان لدى كاميرير إحساس حدسي بأن مبدأ التَسلسُليّة هو مبدأ لاسببي، إلا أنه انتهى إلى تشبيه التَسلسُليّة بشكل غير منطقي بظواهر فيزيائية سببية كالمغناطيسية والتجاذبية، وأن يونغ وإن بقي يصر على أن مبدأ التَزامُنية هو مبدأ لاسببي فإن محاولته ربط هذا المبدأ بالبُنى الأولية للاوعي الجمعي انتهت به إلى «الفكرة المشوشة بأن هذه البُنى الأولية هندست بشكل ما صوت الدوي في خزانة الكتب [حين كان مع فرويد]، أو ظهور الخنفساء على الشباك [حين كانت مريضته تسرد له حلمها]» (Koestler, 1972: 97)، أي أن كويستلر يرى أن يونغ قد أعطى دوراً سببياً لهذه البُنى الأولية في حدوث المتزامنات. لقد وصف كويستلر بشكل دقيق الخطأ المنهجي والمنطقي الذي وقع فيه كاميرير ويونغ عند تناولهما لخاصية اللاسببية قائلاً: «كاللاهوتيين الذين ينطلقون من المقدمة المنطقية بأن عقل الرب هو بعيد عن متناول فهم البشر ثم يتقدمون لتفسير كيفية عمل عقل الرب، فانهما [كاميرير ويونغ] افترضا وجود مبدأ لاسببي، ثم تقدما ليفسراه بمصطلحات سببية مزيفة» (Koestler, 1972: 98).[1]

---

(1) إن كويستلر لم ينتقد مفهوم «اللاسببية» نفسه ولكنه انتقد معالجة كاميرير ويونغ لهذا المفهوم، حيث أنه هو نفسه يستشهد بأهمية اللاسببية في الفيزياء الحديثة (Koestler, 1973).

من أهم وأدق الانتقادات لمفهوم اللاسببية عند يونغ، وعند كاميرير كذلك، انتقاد الفلكي مايكل شيليس لفكرة وجود «قانون لاسببي» أو «مبدأ لاسببي». حيث انتقد شيليس قانون التَسلسُليّة لكاميرير ومبدأ التَزامُنية اليونغي قائلاً:

كما أشار كويستلر أيضا، فإن مبدأ التَزامُنية صعب كما هو صعبٌ قانون التَسلسُليّة لكاميرير. إن فكرة قانون أو مبدأ تتضمن حتماً نوعاً من الميكانيكية ولذلك تصبح وصفا سببياً زائفا. لقد أدرك كل من يونغ وكاميرير جانباً لاسببياً في الطبيعة وارتباطاته القوية مع المعنى والدلالة ولكن لم يستطع أي منهما أن يفصل العقلية «السببية» [أي عقلية كل منهما] عن الأشياء اللاسببية التي كانا يحاولان تفسيرها. إن التفسيرات نفسها موجَّهة بشكل سببي وأن يونغ وكاميرير كان يمكن أن يصلا إلى مرحلة أكثر اقناعاً في استكشافهما لو قنعا بأن يصفا فقط دون أن يحاولا أن يُفسِّرا (Shallis, 1982: 147).

الا أن شيليس نفسه يغفل عن النتيجة المنطقية التي يتضمنها تصنيف المتزامنات كظواهر خاصة وهي أن تجمُّع هذه الحوادث يجب أن يكون بالضرورة تجمعاً سببياً، حيث يعتقد هو الآخر بلاسببية المتزامنات!

من المواضيع التي لم يتمكن يونغ من تفسيرها بلغة واضحة خالية من الغموض والتلاعب بالألفاظ، الرابطة اللاسببية التي ادّعى وجودها بين البُنى الأولية والمتزامنات. بل أن غموض كتابات يونغ حول هذا الموضوع كان من الوضوح بحيث لم يستطع التغاضي عنه حتى الذين أخذوا بنظرياته، مما اضطرهم إلى بذل الكثير من الجهد لنفي التناقض الواضح بين الوصف الذي طرحه يونغ للعلاقة بين البُنى الأولية والمتزامنات من جهة وإصراره على أن هذه العلاقة هي علاقة لاسببية من جهة أخرى (أنظر على سبيل المثال Progoff, 1973: 122-135). فنجد فون فرانتس مثلاً تؤكد أن المتزامنات «لا تُسبِّب بأية بُنية أولية، ولكنها فقط تجعل المعنى الخفي لهذه البُنية يصبح مرئياً» (Franz, 1992: 271). أما تمييز فون فرانتس بين القول بأن المتزامنات «تُسبِّب» وأنها «تجعل المعنى الخفي لهذه البُنية يصبح مرئياً» فهو ليس سوى تلاعب بالالفاظ لا يهدف إلى

توضيح الأمر بقدر ما يهدف إلى تجنب استخدام اية كلمة توحي بسببية العلاقة بين البُنى الأولية والمتزامنات؛ إذ أن المشكلة التي تتجاهلها فون فرانتس، رغم ادعائها بأنها قد حلتها بعبارتها المُلغِزة هذه، هي الكيفية التي تقوم من خلالها المتزامنة بجعل المعنى الخفي للبُنية الأولية واضحاً. ويعلق كولن ولسون على هذا الموضوع قائلاً: «لقد اتخذ يونغ دائماً حذره جيداً أن لا يوحي بأن المتزامنة يمكن أن تَتَسَّبب بواسطة «سيطرة العقل على المادة» mind over matter، أي أن الحوادث يمكن أن تتأثر بشكل ما بالعقل البشري. لكن من الواضح أن ذلك هو المُتضمَّن الحقيقي في فكرة التَزامُنية. أقل ما في الأمر إزاء اعتبرها كنوع من «التطابق» غير المُدرَك بين العقل والعالَم الفيزيائي» (Wilson، 1991: 206)، ثم يقول ولسون في موضع آخر: «يبدو بأن المُتضمَّن النهائي لنظرية يونغ - رغم أنه مُتضمَّنٌ أخذ هو نفسه حذره أن لا يقوله أبداً - هو أنه يجب أن يكون بوسعنا أن نؤثر على الحوادث بواسطة ميولنا العقلية» (Wilson، 1991: 208).

إن أحد أسباب الفوضى التي تحيط بكتابات يونغ عن لاسببية العلاقة بين البُنى الأولية والمتزامنات هو أنه لم يشر بشكل واضح إلى اعتقاده بوجود أكثر من نوع من العلاقات السببية وأن ما قصده بمفهوم اللاسببية في مبدأ التَزامُنية هو إنكار وجود واحدة فقط من هذه العلاقات السببية، هي «السببية الطاقية» energetic causality. ويُقصَد بالعلاقة السببية الطاقية بين الحادثتين (أ) و (ب) هو أن الحادثة (أ) تُسبِّب وقوع الحادثة (ب) بواسطة صرف طاقة، وهي سببية أنكر يونغ وجودها في المتزامنات لأنه اعتبر أن هذا النوع من السببية يقوم على موضوعية مفهومَي الزمان والمكان، ولما كان هذان المفهومان يتلاشيان في المتزامنة فإن هذه الأخيرة لا يمكن أن يكون حدوثها قد تم بفعل طاقة أو قوة بالمعنى الفيزيائي لهذين المصطلحين؛ إن حصر يونغ لمفهوم اللاسببية بالسببية الطاقية فقط يحتاج منا إلى بعض التفصيل.

لقد عرفنا في فصل سابق أن عملية التفريد «تهدف» إلى جعل الفرد يكتسب هوية خاصة به تجعل منه الفرد المتميز الذي يجب أن يكونه. إلا أن هذا التعريف

للتفريد أو تحقيق الذات في النظرية النفسية اليونغية يتضمن فرضيتين دلالاتهما غاية في الأهمية. أولى هاتين الفرضيتين أن عملية التفريد التي تتم من خلال التعويض اللاواعي هي عملية «هادفة» purposive، والثانية هي أن للاوعي معرفة بهذا الهدف الذي هو الوصول بالفرد إلى كيفما يجب أن يكون، أي فرداً متميّزاً وذا صفات خاصة به. إن يونغ يضطر إلى الاعتراف بأن عمل اللاوعي بشكل غائي من خلال التعويض اللاواعي لتحقيق عملية التفريد يعني بالضرورة وجود «معرفة مطلقة» في متناول اللاوعي، كما أنه يعترف بأن هذه الوظيفة الغائية للاوعي تعني وجود «سببية نهائية» final causality في عملية التفريد. ولما كانت المتزامنات نفسها هي من عمليات التعويض اللاواعي فإنها لابد وأن تكون قائمة على سببية نهائية. ويشير يونغ إلى هذا في موضع متأخر من بحثه عن المتزامنات حيث يكتب:

سواء أعجَبَنا ذلك أم لم يعجبنا، فاننا نجد أنفسنا في هذا الموقف المحرج ما أن نبدأ في التفكير بشكل جدي بالعمليات الغائية في البايولوجيا أو ببحث الوظيفة التعويضية للاوعي، ناهيك عن محاولة تفسير ظاهرة التَزامُنية. إن الأسباب النهائية final causes، مهما تلاعبنا بها، تفترض وجود معرفة مسبقة من نوع ما. إنها بالتأكيد ليست معرفة يمكن ربطها بالأنا ego، ولذلك فهي ليست معرفة واعية كما نعرفها، ولكنها على العكس معرفة «لاواعية» قائمة بذاتها self-subsistent، والتي أفضِّل تسميتها «معرفة مطلقة» (Jung، 1977a: 493).

إن السياق الذي طرح فيه يونغ مصطلح « الأسباب النهائية» يجعل منه مرادفاً لمصطلح « الأسباب الغائية» teleological causes. و «السببية الغائية» teleological causality هي ذلك النوع من السببية التي كثيراً ما يُشار إليها في البايولوجيا، حيث يتم تفسير معظم فعاليات ووظائف الكائن الحي بدلالة أهداف وغايات معينة ومحددة تسعى هذه الفعاليات والوظائف لتحقيقها. فالفعاليات البايولوجية غالباً ما توصف بدلالة سببية غائية، وذلك على جميع مستويات الكائن الحي، بدءاً بأبسط تراكيب وأجزاء الكائن الحي ووصولاً إلى

الكائن الحي ككيان واحد. فأجزاء الخلية الواحدة تتفاعل فيما بينها ويؤدي كل منها عمله بشكل يضمن تحقيق هدف معين هو إنتاجها لأنسجة معينة. وهذه الأنسجة ترتبط مع بعضها بشكل معين لكي تكوّن أعضاء الجسم. وكذلك هو الأمر مع أعضاء الجسم التي يؤدي كل منها وظيفته لضمان استمرار حياة الكائن الحي.

إذاً يعترف يونغ بأن تعريفه للمتزامنات، وبالذات جعله لها عمليات هدفها التفريد، يجعل من مبدأ التَزامُنية مبدأً سببياً ذا سببية غائية. إلا أن إصرار يونغ على أن المتزامنات هي ظواهر لاسببية من غير أن يشير سوى بشكل سريع إلى أنه في الواقع يقصد رفض السببية الطاقية ويُضمِّن تفسيره اعترافا بوجود سببية غائية قاد إلى الكثير من سوء الفهم بين الباحثين. لذلك فقد كان كويستلر محقا في تحسسه وجود دور سببي من نوع ما للاوعي في الشرح الذي قدمه يونغ عن حالة متزامنة الخنفساء وحادثة الدوي الذي حدث في خزانة الكتب. إذ أن فحوى تفسير يونغ لمتزامنة الخنفساء هي أن نجاح علاج المريضة كان متوقفاً على تغيير جذري في نظرة المريضة إلى الواقع، وأن هذه الحاجة هي التي أدت باللاوعي إلى استخدام «المعرفة المطلقة» الكامنة فيه عن الحوادث المستقبلية فأظهرها للوعي عن طريق الحلم كي يفتح الباب أمام تغيير نظرة المريضة للواقع وبالتالي يؤدي إلى نجاح العلاج. وهذا يعني أن للبُنى الأولية واللاوعي دوراً «سببياً غائياً» في حدوث المتزامنة، أي أن اللاوعي كان يتصرف وكأنه ينفذ خطة!

الا أن يونغ المولع بالكتابات الغامضة ما كان ليترك الأمر على هذا القدر المحدود من الغموض واللاوضوح. إذ بالرغم من أن دور الأسباب النهائية في الظواهر التَزامُنية يجعل من هذا المصطلح مرادفاً لمصطلح « الأسباب الغائية»، فإن يونغ يصر في كتابات أخرى له على أن «النهائية» finality هي أمر مختلف عن الغائية teleology. بل أنه يجعل الأمر أكثر سوءاً حين نجده في كتابات أخرى لا يعتبر النهائية نوعاً من السببية! إذ يقول في كتابات له عن الأحلام: «عندما يتوجب تفسير حقيقة نفسية ما، يجب تذكّر أن البيانات النفسية تستوجب النظر

إليها من زاويتين، هما زاوية «السببية» وزاوية «النهائية». إنني استخدم كلمة «النهائية» بشكل مقصود، لغرض تجنب خلطها مع مفهوم «الغائية»»! (Jung، 1977e: 241). إن أحد أسباب اللاوضوح الذي يغلف كتابات يونغ والذي أشار إليه العديد من قرّاءه هو إصراره على تعريف الكثير من المصطلحات الدارجة والمألوفة بشكل يجعلها تبدو وكأنها مصطلحات يونغية لها معانٍ خاصة في نظريته النفسية، وكذلك تمييزه بين المترادف من المصطلحات والادعاء بأن لكل منها معنىً خاصاً عنده، وكما هو واضح في الاقتباس أعلاه والذي يمثل نموذجا تقليدياً من كتاباته الغامضة. إن هذه النزعة غير السليمة، بل والمَرَضية، والتي لا تناظرها سلبية سوى نزعته لملء كتاباته بمصطلحات وفقرات كاملة باللاتينية والإغريقية، جعلت من قرّاء يونغ يتباينون كثيراً في فهمهم لكتاباته بل ويتناقضون في تفسيرها. فنجد، على سبيل المثال، إيرا بروغوف Ira Progoff الذي درس كتابات يونغ معه وتحت إشرافه يستنتج في كتابه عن التَزامُنية، الذي قام يونغ نفسه بقراءة مخطوطته والتعليق، بل وحتى الإثناء، عليها (Progoff، 1973: 137). بأن يونغ يميّز بين ثلاثة مبادئ يرى أن تفسير الظواهر يستدعي الاستعانة بها وهي «السببية، والغائية، والتَزامُنية» (Progoff، 1973: 65). فبروغوف يُميّز هنا بين الغائية والتَزامُنية بينما يساوي ضمنياً بين الغائية والنهائية.[1] ومن جهة أخرى نجد الفيزيائي مانسفيلد يعتبر النهائية والغائية في فكر يونغ تمثلان أمراً واحداً وهو نوع من السببية الذي يقع في صلب مبدأ التَزامُنية حيث يقول: «الأسباب النهائية أو الهادفة هي في صلب التَزامُنية لأن التَزامُنية تعبير عن التفريد» (Mansfield، 1995: 20)، كما يشير إلى أنه «بما أن التَزامُنية هي تعبير عن التفريد، عن خلق النفس soul-making، فإن بعض الغائية، هدفاً ما

(1) إن هذا التحديد للمبادئ الثلاثة لا يعني أن بروغوف كان أكثر وضوحاً من يونغ في شرح كتابات هذا الأخير. إذ أنه، وبعد أن يعدد هذه المبادئ الثلاثة المنفصلة، يعود في الصفحة التالية من كتابه للقول بأن الغائية «تحتوي سبباً ونتيجة»، أي أنها مبنية على سببية!

أعلى، أو سببية نهائية تعمل في هذا التعبير عن النفس. ليس هنالك من تعارض هنا. إن إنكار السببية بالمعنى الطاقي في التَزامُنية لا يلغي الأسباب النهائية أو غائية التفريد» (Mansfield, 1995: 20-21). إن مانسفيلد محق ولاشك في اعتباره «النهائية» و«الغائية» مصطلحين يشيران إلى الشيء ذاته، إلا أنه أخطأ في اعتقاده بأن هذا هو الرأي الذي حمله يونغ أيضاً، إذ أن في كتابات هذا الأخير أكثر من موقف يناقض أحدها الآخر.

بغض النظر عن فوضى الأفكار والمصطلحات في كتابات يونغ عن السببية، فإن ادعاءه بإمكانية تواجد السببية الغائية بمعزل عن السببية الطاقية، هذا الادعاء الذي يوافقه عليه آخرون، هو ادعاء زائف لا يمكن دعمه بأية حجة منطقية. ولنأخذ مثلاً توضيحياً. إن كل العمليات الحيوية التي تجري في جسم أي كائن حي، مهما كانت درجة تعقيده وتطوره، تبدو وكأنها تجري وفقاً لخطة أو هدف هو الحفاظ على حياة هذا الكائن الحي. إن هذا التكامل المُذهل الذي تُبديه وظائف الأعضاء المختلفة لجسم الكائن الحي خدمة لبقاء وديمومة حياته ككل تكشف عن سببية غائية تحكم سير الفعاليات الحيوية في الجسم. إلا أن هذه السببية الغائية تتضمن بالضرورة سببية طاقية، لأن السببية الطاقية هي الوسيلة التي تعمل من خلالها السببية الغائية. إذ أن كل الفعاليات الحيوية هي عبارة عن فعاليات طاقية من سلسلة من علاقات سبب – نتيجة cause-effect. فلكي يؤدي العضو المعين الدور الموكل إليه من الخطة الشاملة التي تهدف إلى صيانة حياة الكائن الحي الذي ينتمي إليه فإن عليه أن يقوم بعمليات طاقية محددة. إن القدرة على القيام بهذه العمليات وتكرارها يتطلب حتماً أن تكون هذه العمليات سببية طاقية. ولنأخذ مثالاً آخر من خارج مجال البايولوجيا، مثل عملية البناء. فعملية البناء هي عملية تقوم على سببية غائية لأنها تتم وفقاً لخطة بناء يضعها المهندس المعماري وينفذها عُمال البناء. إلا أن كافة العمليات التي يقوم بها هؤلاء لتنفيذ خطة البناء هي بالضرورة عمليات مبنية على سببية طاقية تتم بواسطة صرف طاقة ويمكن توقع نتائجها وتحديد دورها في تنفيذ

خطة البناء. لذلك فمن المؤسف أن نرى أنه حتى الباحثين الذين استطاعوا أن يتبيّنوا أن السببية التي أنكر يونغ وجودها في المتزامنات هي السببية الطاقية فقط وأنه بقي يعتقد بوجود السببية الغائية في المتزامنات، مثل فكتور مانسفيلد، لم يدرك واحدهم أن هذه النظرة اليونغية لمفهوم اللاسببية هي نظرة معاكسة تماماً لما يحدث على أرض الواقع. فحتى لو أمكن وصف حادثة ما بأنها لاسببية، فإن المعنى المنطقي والسليم الوحيد الذي يمكن أن يعنيه هذا الوصف هو أن هذه الحادثة هي لاسببية من ناحية السببية الغائية لا من ناحية السببية الطاقية. إذ وفقاً لنظرته إلى طبيعة الخلق، فإن كل امرء يستطيع أن يذكر العديد من الأمثلة على ظواهر وحوادث لا تحدث وفقاً لخطة أو هدف معين، ولذلك فانها لاسببية على قدر تعلق الأمر بالسببية الغائية، إلا أنها سببية على قدر تعلق الأمر بالسببية الطاقية. وبعبارة أخرى، من الممكن أن توجد عمليات سببية طاقياً ولكنها لاسببية غائياً ولكن من غير الممكن حدوث العكس، أي أن توجد عمليات سببية غائياً إلا انها لاسببية طاقياً.

لقد وقع يونغ وبروغوف وغيرهم في خطأ ساذج بادعائهم بأن السببية هي نتاج الفكر الغربي الذي صاغته إلى حد كبير الفلسفة اليونانية، وأن الفكر الشرقي، وبالذات الصيني، قام على مفهوم اللاسببية كذلك، مستشهدين بكتاب الإي تشينغ الصيني كدليل يؤيدهم فيما ذهبوا إليه وذلك على أساس أن المبدأ الذي تقوم عليه عملية استخدام هذا الكتاب في الاستخارة هي عملية لاسببية (Koestler, 1972: 99-100; Progoff, 1973: 46-66). إلا أن أصحاب هذا الادعاء ينكرون حقيقة تاريخية ثابتة وهي أن الفكر الإنساني منذ القدم، والذي كان فكراً متأثراً بالدين الالهي وميتافيزيقياته، قام على نظرة سببية لم يكن لمفهوم اللاسببية أي دور فيها، وهذا أمر يمكن استبيانه ببساطة من دراسة تفسيرات الإنسان على مر التاريخ لمختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية والتي كانت هي دائماً تفسيرات سببية. إن ممارسات تنبؤية مثل الاستخارة باستخدام كتاب إي تشينغ وإن كانت تقوم على دراسة حوادث لا ترتبط ببعض بعلاقة

سببية، فإن هذا لا يعني أن المبدأ الذي يقف وراء هذه الممارسات نفسها هو مبدأ لاسببي! إن السيادة المطلقة لمفهوم السببية على الفكر الإنساني لا تعود إلى أي جهد مُتعمَّد من أفراد معينين أو فلسفة معينة لفرض هذا المفهوم على نظرة الإنسان إلى الأشياء والظواهر، ولكنه مفهوم يشكّل أساس عملية العقلنة؛ هذه العملية التي هي واحدة من أبرز العمليات العقلية التي يقوم على أساس منها تفكير العقل الإنساني. إن السببية مفهوم ضروري يمكّن الإنسان من عَقْلٍ الأشياء والظواهر. كما وأن فهم الإنسان لما يدور داخله وحوله يعتمد اعتماداً كلياً على مفهوم السببية ويتم من خلاله.[1] فحتى الفيزياء الحديثة التي أدخلت مفهوم اللاسببية إلى العلم حصرت هذا المفهوم ضمن نطاق معين ولم تتخل بشكل تام عن مفهوم السببية، وكما سيتبيّن لاحقاً في هذا الفصل. إن الفكر الإنساني المتأثّر بالدين الإلهي، الذي هو أقدم فكر عرفه الإنسان، هو فكر سببي، بل أن مفهوم اللاسببية يخالف الأسس التي يقوم عليها هذا الفكر. إن السببية لم تكن يوماً نتاج أسلوب أو منهج معين في التفكير، ولذلك فانها لم تكن حصراً على شعب من الشعوب أو حقبة معينة من التاريخ، وهذه حقيقة مطلقة تنطبق على الفكر الشرقي انطباقها على الفكر الغربي، لا كما اعتقد يونغ وأتباعه!

كما أشار آرثر كويستلر إلى رأي يتبنّاه الكثير من الباحثين ويتلخّص في أنه «فقط في القرن الثامن عشر، عند نهضة الثورة النيوتنية Newtonian، تُوِّجت السببية الحاكم المُطلق للمادة والعقل» (Koestler, 1972: 107). إلا أن هذه النظرة هي الأخرى خاطئة تماماً. فنيوتن لم يكن مخترع السببية ولا حتى مثبِّتها في الفكر الغربي وإنما كان، كحال باقي المفكرين والناس العاديين كذلك، مجرد مُستخدم لهذا المفهوم الذي كان أساسا رئيسياً من الأسس التي قامت عليها الفلسفةً والعلم في الغرب. وكما يقول آلان كومبس ومارك هولاند، فإن سببية فيزياء نيوتن نفسها قامت على نفس مفهوم السببية الذي بُنِيَ عليه الفكر الديني

(1) انظر الفصل التالي.

(Combs & Holland. 1994: xxi). أما عالم النفس جون بيلوف، فينتقد هو الآخر تركيز الباحثين على دور الفيزياء في ظهور وتثبيت السببية في الفكر الغربي قائلاً بأن «ما تهمله هذه الحجة هو أن مفهوم السبب لم يُختَرع من قبل فيزيائيين، إن الفيزياء هي فقط أحد مجالات تطبيقه، فالمفهوم بحد ذاته هو فكرة منطقية أساسية جداً ذات عمومية واسعة» (Beloff. 1977: 577).

لقد اعتمد يونغ في دعم، وربما إلى حد ما اقتباس، فكرته بوجود ظواهر لاسببية بطبيعتها، أي أن لاسببيتها لا تعود إلى جهل الإنسان بأسباب حدوثها، على الفيزياء الحديثة، وعلى وجه التحديد النظرية الكمية quantum theory التي أدخلت مفهوم اللاسببية إلى الفيزياء. حيث افتتح يونغ بحثه عن التَزامُنية مشيراً إلى أن «اكتشافات الفيزياء الحديثة، وكما نعلم، قد أحدثت تغييراً مهماً في صورتنا العلمية عن العالَم، وذلك بأن حطّمت السريان المطلق لمفعول القانون الطبيعي وجعلت منه نسبياً». إن القوانين التي يشير إليها يونغ هنا على وجه التحديد هي مفهوم السببية، حيث نراه يكمل في فقرة لاحقة:

ولكن إذا تبيّن أن الارتباط بين السبب والنتيجة هو ساري المفعول إحصائياً فقط وصحيح نسبياً فقط، فإن المبدأ السببي هو ذو فائدة نسبية فقط في تفسير العمليات الطبيعية ولذلك فإنه يفترض مقدماً وجود واحد أو أكثر من عوامل أخرى ضرورية للتفسير. إن هذا يساوي قدْراً القول بأن الارتباط بين الحوادث في ظروف معينة يمكن أن يكون غير سببي، ويتطلب مبدأ آخر للتفسير (Jung. 1977a: 421).

لقد اعتمد يونغ على مفهوم اللاسببية في النظرية الكمية في صياغة مبْدأ التَزامُنية الذي أراده تفسيراً للمتزامنات. فقد كان متأثراً بالدلالات الفلسفية لبعض مفاهيم الميكانيك الكمي وكان يهدف إلى تحقيق نوع من التكامل بين الفيزياء وعلم النفس من خلال نظريته عن مبدأ التَزامُنية، وكما يتضح من تعريفه لمبدأ التَزامُنية بأنه توافق حدوث حالة نفسية مع حادثة خارجية، أي فيزيائية. ومما ساعد يونغ على المضي قُدُماً في محاولته هذه لمزاوجة الفيزياء

وعلم النفس هو تعاون أحد أهم فيزيائيي القرن معه، ألا وهو الفيزيائي النمساوي الشهير فولفغانغ باولي (1900-1958) Wolfgang Pauli.

2-5 فولفغانغ باولي

وُلد فولفغانغ باولي في فيينا لعائلة ميسورة، حيث كان والده بروفسور الكيمياء الحيوية في جامعة فيينا. في عام 1918 دخل جامعة ميونيخ حيث تعرف فيها بعد سنتين على أحد أهم علماء الفيزياء وصديق عُمُره فيرنير هايزنبرغ (1901-1976 Werner Heisenberg). خلال سنين الدراسة المشتركة قضى باولي وهايزنبرغ ساعات طوال في مناقشة ونقد النظرية الفيزيائية السائدة واستكشاف بدائل لها. ساهمت جلسات باولي وهايزنبرغ كثيراً في تطوير أفكار هذا الأخير حتى أنه قال عن نقاشاته مع باولي بأنها «شكّلت أهم جزء من دراساتي» (Heisenberg, 1971).

كان باولي ذا نبوغ واضح في الفيزياء باعتراف كل من عرفه، إضافة إلى أنه كان معروفاً بامتلاكه لنزعة نقدية حادة وساخرة في أحيان كثيرة. كما عُرِف عنه اهتمامه الكبير بالدقة والوضوح ولذلك فإن من ضمن الألقاب التي كانت تُطلَق عليه لقب «ضمير الفيزياء». وعندما كان لا يبلغ من العُمُر إلا 21 سنة قام باولي بإصدار دراسة بحجم كتاب ناقش فيها النظرية النسبية لألبرت آينشتاين (Pauli, 1981). وقد أثنى هذا الأخير كثيراً على قابليات باولي بما فيها قابليته النقدية.

احتل باولي مقعد البروفسورية في الفيزياء النظرية في زيورخ وهو لا يزال في الثامنة والعشرين من العُمُر. إلا أن حياته في تلك المدة كانت أبعد ما تكون عن أن توصف بالنجاح، حيث لم يكن مستوى محاضراته مُرضياً، وخلال سنة من احتلاله مقعد البروفسورية انتحرت أمه بسبب علاقة عاطفية لوالده وانتهى زواجه بالفشل بعد أن تركته زوجته، التي كان قد التقطها من أحد النوادي الليلية، بعد أسابيع قليلة من الزواج. ومما زاد في شقاء حياة باولي تحوله إلى

مدمن على الكحول. إلا أن مشاكل باولي هذه هي التي كانت وراء علاقة الصداقة التي نشأت بينه وبين يونغ حيث لجأ إليه في عام 1930 بحثاً عن علاج لحالته النفسية المتدهورة.

قام يونغ بتحويل باولي إلى إحدى المحللات النفسيات المبتدءات اللواتي كُنَّ يعملن تحت إشرافه على أساس أن باولي كانت له صعوبات مع النساء. إلا أن يونغ تولى بنفسه بعد عشرة أشهر علاج باولي (Lindorff, 1995a: 557). خلال مرحلة العلاج رأى باولي أكثر من ألف حلم جعل يونغ تحليل بعضها أساساً لاحد كتبه (Jung, 1967). بعد ذلك تطورت العلاقة بين باولي ويونغ حيث أخذا بالالتقاء والمراسلة لا للعلاج النفسي ولكن لتبادل الأفكار. إذ بينما كان باولي يشرح ليونغ آخر تطوارت النظرية الكمية ودلالاتها الفلسفية العميقة، كان يونغ بدوره يُطلع باولي على مبادئ نظريته النفسية وبالذات فكرة اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية (لتفاصيل العلاقة بين يونغ وباولي أنظر Lindorff, 1995a, Lindorff, 1995b; Zabriskie, 1995).

لعب باولي دوراً رئيسياً في تشكّل وتطور نظرة يونغ للمتزامنات من خلال إطلاعه على النتائج الفلسفية للنظرية الكمية وبالذات مفهوم اللاسببية. كما أن ألبرت اينشتاين، الذي درّس في زيورخ خلال 1909-1910 و1912-1913 ودأب خلال إقامته في زيورخ على زيارة يونغ في بيته، كان له هو الآخر أثراً في تشكّل أفكار يونغ عن التَزامُنية، حيث لاحظنا الأثر الكبير الذي تركه مفهوما نسبية الزمان ونسبية المكان على تفسير يونغ للمتزامنات. يقول يونغ بأن آينشتاين «جعلني أولاً أبدأ بالتفكير بإمكانية نسبية الزمان والمكان كذلك وشرطهما النفسي. بعد أكثر من ثلاثين سنة، قادني هذا الدافع إلى علاقتي مع الفيزيائي البروفسور ف. باولي وإلى فكرتي عن التَزامُنية النفسية» (Zabriskie, 1995: 533). كما كانت ليونغ علاقات ببعض الفيزيائيين الآخرين إلا أن باولي بالذات كان صاحب أكبر تأثير على تطور أفكاره عن المتزامنات. بل يبدو أن يونغ ما كان سيكتب وينشر بحثه عن التَزامُنية لولا علاقة الصداقة التي نشأت بينه وبين

فولفغانغ باولي الذي أيد المنحى الذي اتخذه يونغ في دراسة التَزامُنية ودعمه بالمعرفة الفيزيائية التي كانت تتطلّبها صياغة يونغ لمبدأ التَزامُنية اللاسببي، حيث سبقت الإشارة إلى الصعوبة التي وجدها يونغ تحف بالموضوع باعترافه هو نفسه. وفعلاً نجد يونغ يكتب في رسالة إلى باولي بتاريخ 1949/6/22: «لقد بقيت تحثني لفترة طويلة لأقوم في وقت ما بكتابة أفكاري عن التَزامُنية. لقد نجحت أخيراً في اتِّباع اقتراحك... إن الفيزيائيين هم الوحيدون اليوم الذين يشغلون أنفسهم جدياً بمثل هذه الأفكار» (Meier، 1992)، وأرفق يونغ برسالته هذه كتابات طلب من باولي رأياً نقدياً بخصوصها. والواقع أن بحث يونغ عن التَزامُنية حين نُشِر لأول مرة باللغة الألمانية في عام 1952 كان جزءاً من كتاب احتوى أيضاً على بحث لباولي عنوانه «تأثير الأفكار ذات الصلة بالبُنى الأولية على النظريات العلمية لكبلر» يربط فيه بين علم النفس والفلك (ظهرت الترجمة الانكيزية للكتاب بعد ثلاث سنوات، Jung & Pauli، 1955). أي بدا الأمر وكأن عالم النفس يكتب عن الفيزياء والفيزيائي يكتب عن علم النفس!

إن باولي واحدٌ من أهم العلماء في تاريخ الفيزياء؛ فهو أحد الفيزيائيين الذين كان لهم دورٌ رئيسي في بناء النظرية الكمية. كانت إحدى مساهمات باولي المهمة في مجال الفيزياء النووية، حيث فسر أحد المظاهر الغريبة للظاهرة النووية المعروفة بـ «تحلل بيتا» Beta decay. ففي عام 1914 فوجئ الفيزيائيون باكتشاف الفيزيائي الانكليزي جيمس جادويك (1891-1974) بأنه، خلافاً لجُسَيمات ألفا وأشعة غاما، فإن جُسَيمات بيتا[1] التي تبعثها المواد المشعة ليست لها طاقات محددة وإنما لها طيف مستمر من الطاقات. أي أن طاقات الألكترونات المنبعثة من نويات مشعة لنفس العنصر لم تكن متساوية. لقد بدا الأمر وكأن هنالك طاقات تختفي من غير أثر. وفعلاً في عام 1929 كان نيلز

---

(1) جسيم ألفا alpha الموجب هو نواة ذرة الهليوم، أي يتكون من نوترونين وبروتونين؛ إشعاع غاما gamma هي أشعة كهرومغناطيسية؛ أما جسيم بيتا فهو ألكترون.

بور (1885-1962) Niels Bohr على استعداد لأن يضحي بأحد أكثر قوانين الفيزياء أساسية، وهو قانون «حفظ الطاقة» conservation of energy،[1] وذلك لتفسير هذه الظاهرة الغريبة! إلا أن باولي جاء في عام 1930 بتفسير نظري لهذه الظاهرة مقترحا وجود جُسَيم نووي ذي شحنة وكتلة تساويان صفراً، عُرف بالنوترينو، والذي لم يمكن التحقق من وجوده بشكل تجريبي إلا في عام 1955.

الا أن مساهمة باولي الأكثر أهمية والتي هي ذات صلة بموضوع بحثنا هي مساهمته التي قدمها للفيزياء الكمية بوضعه في عام 1925 لما يعرف بـ «مبدأ باولي أو مبدأ الاستثناء» Pauli or exclusion principle الذي يصف التركيب الذري في المادة. وفيما يلي وصف موجز لهذا المبدأ.[2]

في إحدى مراحل بناء النظرية الكمية، وعلى وجه التحديد في عام 1913، طرح العالم نيلز بور نموذجه لتركيب ذرة الهايدروجين والذي تصور فيه أن الألكترون الذي يدور حول النواة لا يمكن أن يتواجد حولها في أي موقع كان ولكن في مدارات محددة فحسب. وفقاً لموديل بور فإن كل مدار له طاقة معينة، وبالتالي فإن الألكترون يمكن أن تكون له طاقات معينة هي طاقات المدارات التي يحتلها.

---

(1) ينص قانون حفظ الطاقة على أن «الطاقة لا تُفنى ولا تُستحدَث». يُنسَب اكتشاف هذا القانون الفيزيائي الأساسي عادة إلى البريطاني جيمس بريسكوت جول (James Prescott Joule 1818-1889)، إلا أن الطبيب الألماني روبرت ماير Julius Robert Meyer كان هو في الحقيقة أول من طرح مفهوم حفظ الطاقة وذلك في عام 1842 (Glashow, 1993: 206).

(2) لتجنيب القارئ العام أية تفاصيل تقنية بحتة وغير ضرورية، فإن المعلومات الفيزيائية التي تتوجب الإشارة إليها في هذا الفصل ستُعرض بشكل عام ومبسّط وبما هو كافٍ لعرض الفكرة من ورائها. يمكن للقارئ الراغب في مزيد من المعلومات العامة عن تاريخ نشوء وتطور النظرية الكمية خلال السنين الثلاثين الأولى 1900-1930، وهي الفترة التي تهمنا هنا، الرجوع إلى (Gamow, 1972)، فيما يمكن لمن يريد الاطلاع على عرض أكثر تخصصاً وتفصيلاً لتطور هذه النظرية خلال تلك الفترة الاستعانة بكتاب (Hund, 1974).

وبمصطلحات الفيزياء فإن طاقة الألكترون توصَف بأنها «مُكمَّمة» quantized، أي يمكن أن تأخذ قيماً، أو كمّات، محددة فقط لا أية قيمة كانت. وحين تكون ذرة الهايدروجين في حالة مستقرة، فإن الألكترون يكون مستقراً في أوطأ المدارات طاقة، أي أقربها إلى النواة، إلا أنه حين يكتسب طاقة يقفز إلى مدارات ذات طاقات أعلى، أي أبعد عن النواة. فاذا فقد الألكترون هذه الطاقة الإضافية، عن طريق بعث الإشعاع مثلاً، عاد إلى مداره الأصلي القريب من النواة. أي أن حركة الألكترون حسب نموذج بور الكمي هي عبارة عن قفزات وليست سيراً اعتيادياً مستمراً كما هي نظرة الفيزياء الكلاسيكية، وذلك لأن الالكترون يمكن أن يحتل مدارات طاقية محددة فقط.

إلا أن موديل بور الذي نجح في تفسير سلوك ذرة الهايدروجين ذات الألكترون الواحد والذرات الشبيهة بها[1] تضمَّنَ مشكلة عند تطبيقه على العناصر الثقيلة، أي التي لها عدد كبير من الألكترونات وبالتالي عدد مساو من البروتونات الموجبة الشحنة في النواة. فمن جهة تكون أنصاف أقطار مدارات ألكترونات هذه العناصر أصغر من مقابلاتها في ذرة الهايدروجين لأن قوة الجذب التي تسلّطها النواة الموجبة على الألكترونات المدارية السالبة تكون أكبر من جذب نواة الهايدروجين لألكترونها، أي أن المدارات الألكترونية في العناصر الثقيلة يُتوقَّع لها أن تكون ذات أقطار أصغر من نظيراتها في العناصر الأخف حيث تكون قوة الجذب النووية المسلَّطة على الألكترونات المدارية أقل، ومن جهة أخرى تستوجب الفيزياء الكلاسيكية أن توجد كل ألكترونات الذرة المستقرة في المدار الأول لأن هذا المدار هو أقلها طاقة. وهذا يعني، على سبيل المثال، أن الألكترون الوحيد لذرة الهايدروجين في حالتها المستقرة يتواجد في المدار الأول لذرة الهايدروجين، وأن الألكترونات الاثنين والتسعين لذرة اليورانيوم في حالتها المستقرة تتواجد أيضاً

(1) الذرات الشبيهة بذرة الهايدروجين، والتي تُعرَف بالذرات الهايدروجينية، هي ذرات متأينة لها ألكترون واحد كذرة الهايدروجين، مثل أيون الهيليوم He^{+} وأيون الليثيوم Li .

في المدار الأول لذرة اليورانيوم الذي قطره أقل بكثير من قطر المدار الأول لذرة الهايدروجين لأن قوة الجذب التي تسلطها نواة اليورانيوم على الألكترونات التي تدور حولها هي أكبر بكثير من قوة الجذب التي تسلطها نواة الهايدروجين على ألكترونها. وبذلك فإن ألكترونات ذرة اليورانيوم تكون أقرب إلى نواة ذرتها من ألكترون الهايدروجين إلى نواة الهايدروجين، وبالتالي فإن ذرة اليورانيوم تكون أصغر حجماً من ذرة الهايدروجين. إلا أن المشكلة في هذا الاستنتاج النظري هو أنه مخالف لما لاحظه الفيزيائيون التجريبيون من أن ذرات العناصر لها تقريباً نفس الحجم بغض النظر عن عدد البروتونات والألكترونات التي تحتويها. لغرض تفسير هذا التناقض اقترح باولي في عام 1925 «مبدأ الاستثناء» الذي حصل بسببه على جائزة نوبل في عام 1945.

نص مبدأ الاستثناء في صيغته الأصلية على أن كل مدار لا يمكن أن يُحتل من قبل أكثر من ألكترونين، ولهذا فإن ألكترونات ذرة أي عنصر تتوزع على مدارات الذرة، بدءاً بالمدار الأول. فهنالك ألكترونان يحتلان المدار الأول، أي أقرب مدار إلى النواة، وهذان الألكترونان يكونان أقل ألكترونات الذرة طاقة. فاذا كان هنالك أكثر من ألكترونين في الذرة فإن الألكترونين التاليين يحتلان المدار التالي الذي يكون أبعد عن النواة والذي له طاقة أعلى من طاقة المدار الأول، وهكذا. ففي حالة وجود ثلاثة ألكترونات في الذرة مثلاً، كما في حالة عنصر الليثيوم، فإن ألكترونان يشغلان المدار الأول فيما يقع الألكترون الثالث في المدار الثاني. ولذلك أصبح واضحاً للفيزيائيين سبب كون ذرات العناصر الثقيلة والخفيفة لها نفس الحجم تقريباً. إذ بالرغم من أن المدارات الألكترونية في العناصر الثقيلة تكون أقرب إلى نُواها من نظيراتها في العناصر الخفيفة، فإن نموذج التوزيع الألكتروني الذي يحتّمه مبدأ باولي يعني أن ألكترونات العناصر الثقيلة تشغل مدارات أكثر من ألكترونات العناصر الأخف.

بطرحه لمبدأ الاستثناء الذي بيّن أن ألكترونات الذرة لا تجتمع كلها في مدار واحد حول النواة وإنما تتوزع على مدارات عديدة، استطاع باولي تفسير

الاختلافات في الخواص الفيزيائية والكيميائية بين العناصر المختلفة، لأن التوزيع الألكتروني في الذرة هو الذي يفسر السلوك الفيزيائي والكيميائي للعنصر. أي بعبارة أخرى، أن مبدأ الاستثناء هو الذي يفسر وجود العناصر المختلفة في الطبيعة وخصائصها المختلفة. فعلى سبيل المثال، فإن مبدأ الاستثناء هو الذي يفسر سبب امتلاك عنصر الحديد خاصية التمغنط بينما يفتقد الرصاص هذه الخاصية.

إن هذه الصيغة الأصلية لمبدأ الاستثناء نشرها باولي حين لم يكن الفيزيائيون قد أدخلوا بعد فكرة «الحركة المغزلية» spin للألكترون. حيث اتضح أن الألكترونين اللذين يشغلان المدار الواحد ليسا في الواقع متشابهين تماماً وإنما يختلفان باتجاه الحركة المغزلية لكل منهما، وأن هذه الحركة المغزلية للألكترون المشحون تولد مجالاً مغناطيسياً وبالتالي فإن ما كان يُفترض، حين نشر باولي مبدأ الاستثناء، بأنه مدار واحد يحوي ألكترونين هو في الحقيقة مدارين مختلفين، إلا أنهما متشابهين إلى حد كبير، يحوي كل منهما ألكتروناً واحداً. إذاً فالصيغة المُعدّلة لمبدأ الاستثناء لباولي تنص على أنه لا يمكن أن يُشغل أي مدار حول النواة بأكثر من ألكترون واحد.[1] كما وقد اتضح لاحقاً أن مبدأ الاستثناء لا ينطبق على الألكترونات فقط ولكن على جُسَيمات دقيقة أخرى بما فيها البروتون والنوترون. حيث تَبيَّنَ أن هذه الجُسَيمات النووية تتوزع هي الأخرى على مدارات ذات طاقات محددة وأن توزُّع هذه الجُسَيمات يكون وفقاً لمبدأ الاستثناء لباولي.

يمكن اعتبار تأثير مبدأ الاستثناء هو الإبقاء على الجُسَيمات ذات الطاقات المختلفة متباعدة عن بعضها البعض. إلا أن الأمر الذي يهمنا هنا، والذي جذب انتباه بعض الباحثين، هو أن استثناء كل جُسَيم من موقع تواجد الجُسَيمات الأخرى وفقاً لمبدأ باولي، ليس نتيجة لقوة معينة تعمل على الفصل بين الجُسَيمات

---

(1) بشكل أكثر دقة، ينص مبدأ الاستثناء على أنه لا يمكن أن يوجد في الذرة ألكترونان لهما نفس «أعداد الكم» quantum numbers، إلا أن هذا خارج مجال الكتاب.

المتساوية الطاقة، ولا هو نتيجة لأي تأثير متبادل بين الجُسَيمات، كما هو الحال، على سبيل المثال، في ظاهرة تجاذب أو تنافر الجُسَيمات المشحونة بسببٍ من اختلاف أو تشابه شحناتها. ولذلك فقد اعتبره بعض الباحثين مبدأً يكشف عن مظهر لاسببي في تركيب المادة (Koestler, 1972: 89). أما الفيزيائي ديفيد بيت فيعتبر مبدأ الاستثناء لباولي «نظيراً لمبدأ التَزامُنية» على قدر تعلق الأمر بلاسببيته (Peat, 1988: 17). ويعلق هنري مارغيناو، الذي كان بروفسور الفيزياء في جامعة يل، على لاسببية مبدأ الاستثناء لباولي قائلاً: «إن هذا المبدأ ليس له مظهر ديناميكي على الإطلاق. إنه يعمل كقوة رغم أنه ليس بقوة. إننا لا نستطيع أن نقول إنه يقوم بأي شيء عن طريق فعل ميكانيكي. كلا، إنه شيء عام ومُحيِّر جداً؛ إنه تناظر رياضي مفروض على المعادلات الأساسية للطبيعة»! (Margenau, 1967: 218).

بالرغم مما يراه البعض من لاسببية في مبدأ الاستثناء، فإن وضع باولي لهذا المبدأ لم يكن هو سبب تقاربه فكرياً من يونغ. لقد كان باولي متأثراً بشكل كبير بالأبعاد الفلسفية للنظرية الكمية بشكل عام، كما أن نظرته الخاصة إلى دلالات هذه النظرية هي التي جعلته يرى تقارباً بين أفكاره وأفكار يونغ، حيث جمع بين الإثنين اهتمام بدراسة علاقة التداخل بين النفس والعالَم الفيزيائي. لاشك أن اهتمام باولي هذا واضح في تتبعه لما اعتقده تأثيرات لأفكار ذات صلة بالبُنى الأولية في أفكار الفلكي الألماني المعروف يوهانيس كبلر (Johannes Kepler (1571-1630، وهو الموضوع الذي نشر عنه بحثاً في كتابه المشترك مع يونغ والذي ضم بالإضافة إلى بحث باولي بحث هذا الأخير عن التَزامُنية.

لقد ارتبط اسم باولي بثلاثة أشياء هي مبدأ الاستثناء، وجُسَيم النوترينو، وظاهرة غريبة عُرفت «بتأثير باولي» Pauli effect يرويها الفيزيائي المعروف جورج غاموف بالأسلوب الطريف التالي:

من المعروف جيداً أن الفيزيائيين النظريين غير بارعين إطلاقاً في التعامل مع الأجهزة المختبرية؛ في الواقع يُقال بأن مكانة الفيزيائي النظري تُقاس بدلالة

قابليته على كسر الأجهزة الحساسة بمجرد قيامه بمسكها. وفقاً لهذا المعيار، فإن فولفغانغ باولي كان فيزيائياً نظرياً جيداً جداً؛ الأجهزة تقع، تتكسر، تتبعثر أو تحترق بمجرد أن يدخل إلى المختبر. لقد نُسب انفجار جهاز تفريغ معقد في مختبر جيمس فرانك في جامعة غوتنغين إلى تأثير باولي مباشرة: تم فيما بعد التأكد تماماً بأن الحادث وقع في نفس الوقت تماماً الذي توقف فيه للحظة في محطة قطار غوتنغين قطارٌ كان يقل باولي! (Gamow، 1959: 74).

3-5 لاموضوعية الواقع في الفيزياء الكمية

لقد نجحت الفيزياء الكلاسيكية التي وضع أسسها اسحق نيوتن (Isaac Newton، 1643-1727)، بمفاهيمها المُطلقة ونظرتها الموضوعية للعالَم، في تفسير عدد لا يحصى من الظواهر التي تتراوح من الظواهر الفلكية لأجرام هائلة الضخامة تقع على مسافات شاسعة عن بعض، إلى الظواهر الجزيئية والذرية التي تتعامل مع جُسَيمات متناهية في الصغر تقع على مسافات غاية في الصغر عن بعض. إلا أن الفيزياء الكلاسيكية التي بقيت سائدة لأكثر من قرنين من الزمان لم تستطع تجاوز فشلها في تفسير بعض الظواهر، كتجربة مايكلسون-مورلي الشهيرة وظاهرة «إشعاع الجسم الأسود»، فشهد القرن العشرين ظهور النظريتين النسبية والكمية ليتغلبا على قصور فيزياء نيوتن. لم تكن هاتان النظريتان مجرد تطويرين لفيزياء نيوتن، وإنما كانتا ثورتين لا على الفيزياء الكلاسيكية فحسب ولكن حتى على البديهيات الأساسية والأسس الفلسفية المألوفة والمقبولة عقلياً التي قامت عليها هذه الفيزياء.

في عام 1905 تعرضت الفيزياء الكلاسيكية إلى ضربة قوية على يد ألبرت اينشتاين الذي نشر نظريته الشهيرة التي عُرفت ب «النسبية الخاصة» special relativity، والتي جاءت بنظرة جديدة لمفهومي الزمان والمكان. وفقاً لفيزياء نيوتن، فإن الزمان والمكان يمثلان مفهومين «مطلقين» absolute. فالزمن يجري بنفس معدله الذي كان يجري به قبل آلاف السنين، وقبل أن يوجد الإنسان، وهو

يستمر في انسيابيته هذه التي لا يمكن أن يؤثر عليها مؤثر خارجي فيغير نظامها وإيقاعها الرتيب. من خلال نفس هذا المنظار المطلق نظر نيوتن إلى مفهوم المكان أو المسافة، الذي لا يتغير بمرور الزمان أو اختلاف المكان أو اختلاف أي متغير آخر. على الخلاف من هذه النظرة المطلقة للزمان والمكان، بُينت نظرية اينشتاين أن الزمان والمكان هما مفهومان نسبيان relative يعتمد قياسهما على المحاور المرجعية frame of reference التي يتم من عندها القياس. فاذا قام شخصان هما في حالة حركة بالنسبة لبعضهما البعض، كأن يكون أحدهما في مركبة فضاء متحركة والآخر على الأرض، بقياس الوقت والمسافة فإنهما يحصلان على نتائج مختلفة. إلا أن هذه الاختلافات طفيفة جداً ولا تكون ذات أثر محسوس يتطلب أخذه بنظر الاعتبار من الناحية العملية إلا حين يكون الفرق بين سرعة مرجعَي القياس قريباً نسبياً من سرعة الضوء. أما في حالة السرع الواطئة، فإن الاختلاف في القياسات يكون طفيفاً جداً وحتى غير محسوس، أي يمكن إهماله، وبالتالي فإن ميكانيك نيوتن الكلاسيكي يعطي في هذه الحالة نفس نتائج ميكانيك اينشتاين النسبي.

بالرغم من جذرية التغييرات التي جاءت بها النظرية النسبية، فإن النظرية الكمية هي التي كان لها الأثر الأكبر في تغيير الكثير من المفاهيم الفيزيائية الكلاسيكية. إن التغييرات الجوهرية التي أدخلتها النظرية الكمية على النظرة العلمية إلى العالَم تجعل من هذه النظرية فعلاً أكثر النظريات العلمية ثورية وأكثرها تأثيراً على مختلف المجالات العلمية.[1] بل أن هذه النظرية غيَّرت النظرة العلمية إلى حقيقة الواقع نفسها.

---

(1) ان هذا القسم يتطرق بشكل مختصر جداً إلى بعض المظاهر والدلالات الفلسفية للنظرية الكمية لإعطاء صورة سريعة للقارئ عنها قبل مناقشة علاقتها بالمتزامنات. لمعلومات تفصيلية عن هذا الموضوع انظر (DEspagnat, 1989).

ظهرت أولى بوادر النظرية الكمية في الرابع عشر من شهر كانون الأول (ديسمبر) من أولى سنين القرن الماضي، وذلك في التفسير الجديد لظاهرة «إشعاع الجسم الأسود» الذي طرحه ماكس بلانك (1858-Max Plank (1947 في اجتماع للجمعية الفيزيائية الألمانية. بيّن بلانك في نظريته، التي فسّر بها هذه الظاهرة التي كانت الفيزياء الكلاسيكية قد عجزت عن تفسيرها، أن طاقة الأمواج الكهرومغناطيسية، بما فيها الضوء، يمكن أن توجد على شكل «حزم متقطعة أو منفصلة» discrete packages من الطاقة، أو «كَمّات» quanta، والتي جاء منها اسم النظرية الكمية، بحيث تتناسب محتويات هذه الكمّات من الطاقة مع تردد ذلك الإشعاع. أي أن طاقة الأمواج الكهرومغناطيسية لا تكون على شكل طيف مستمر من القيم كما تفترض الفيزياء الكلاسيكية. لقد كان مقدراً لاكتشاف بلانك، الذي نال عنه جائزة نوبل في عام 1918، أن يكون بداية ظهور نظرية يُجمع العلماء على أنها أهم نظرية عرفتها لغاية الآن، لا الفيزياء فقط، ولكن العلوم بشكل عام. إن موديل بور لذرة الهايدروجين الذي سبقت الإشارة إليه، والذي يجعل حركة الألكترون عبارة عن قفزات لا سيراً مستمراً بين مستويات الطاقة الذرية، هو أحد نتائج مفهوم الحالة الكمية للطاقة الذي طرحه بلانك، لأنه وفقاً لهذا المفهوم، فإن الألكترون لا يستطيع أن يكتسب أو يفقد الطاقة كإشعاعات كهرومغناطيسية إلا على شكل كمّات محددة.

خلافاً للفيزياء الكلاسيكية التي تعتبر الضوء ذا طبيعة موجية، أي يتكون من أمواج، فإن فكرة كون الضوء يتكون من «كمات منفصلة من الطاقة»، كما طرحها ماكس بلانك في عام 1900، بدت وكأنها أقرب إلى وصف الضوء بأنه ذو طبيعة مادية جُسَيمية، وذلك لأنها صورت الضوء بشكل جُسَيمات دقيقة منفصلة عن بعضها البعض، رغم أن بلانك لم يقل، ولم يعتقد يوماً، بأن الضوء يتصرف كجُسَيمات. لقد كانت فكرة الطبيعة الموجية للضوء هي بمثابة بديهية من بديهيات الفيزياء الكلاسيكية، حتى أن بلانك نفسه كان يفضل لو اتضح بأن سبب سلوك الضوء ككمّات منفصلة من الطاقة، لا كأمواج، لا يعود إلى

طبيعة الضوء نفسه وإنما إلى خصائص داخلية في المادة تجعلها تبعث وتمتص الإشعاعات الكهرومغناطيسية على شكل كمّات منفصلة من الطاقة. إلا أن اينشتاين نشر في عام 1905 بحثاً استخدم فيه فكرة كمات الطاقة لماكس بلانك وعامَلَ الضوء كجُسَيمات مادية، أو فوتونات،[1] ليفسّر بنجاح الظاهرة المعروفة بـ «التأثير الكهروضوئي» photoelectric effect والتي كانت إحدى الظواهر التي فشلت الفيزياء الكلاسيكية في تفسيرها. لقد برهن اينشتاين في بحثه على أن الصفة الكمية هي فعلاً جزء من طبيعة الضوء نفسه. وقد مثّل هذا البرهان على الطبيعة الجُسَيمية للضوء تغييراً جذرياً مهماً في النظرة العلمية السائدة إلى طبيعة الضوء، حتى أن اينشتاين مُنح جائزة نوبل في عام 1921 عن بحثه هذا بالذات، رغم أنه كان قد أعلن نظريته النسبية الخاصة في نفس عام نشره بحثه عن التأثير الكهروضوئي. وكان اينشتاين قد نشر نظريته النسبية العامة general relativity في عام 1915.

لم يؤد اكتشاف اينشتاين إلى نبذ الفيزيائيين للنموذج التفسيري الموجي للضوء، إذ أن هنالك ظواهراً فيزيائية لا يمكن على الإطلاق تفسيرها إلا من خلال هذه النموذج، كظاهرتي التداخل interference والحيود diffraction. إلا انه قاد إلى نظرة فيزيائية جديدة إلى الضوء حيث أصبح يُعامل على أن له طبيعتين موجية وجُسَيمية في نفس الوقت. طبعاً مثل هذه النظرة لم تكن لتجد لها مكاناً في الفيزياء الكلاسيكية، إلا أن النظرية الكمية استطاعت أن تحتويها كأحد أشكال مبدأ عام صاغه نيلز بور لاحقاً، هو «مبدأ التكامل» complementarity principle. يبيّن هذا المبدأ أن الكيان الكمي لا يمكن أن يوصف من خلال مفهوم واحد وواضح، وإنما يجب أن يوصف بواسطة زوج من المفاهيم المتناقضة المُعرَّفة بشكل غير دقيق. وفي حالة الضوء، فإن مبدأ التكامل يعني أن كلتي الطبيعتين

(1) استُخدِم تعبير «فوتون» photon لأول مرة في عام 1926من قبل الفيزيائي الأمريكي غلبرت لويس Gilbert Lewis.

الموجية والجُسَيمية، أو الدقائقية، مطلوبتان لتفسير ظواهر الضوء، وهو ما يُشار اليه عادة بـ «ثنائية الموجة-الجُسَيم» wave-particle duality للضوء.

ولكن كيف يمكن أن تكون للضوء طبيعتان، موجية وجُسَيمية، رغم أن لكل منهما قوانينها الخاصة؟ إن الاجابة على هذا السؤال وفقاً للتفسير التقليدي للنظرية الكمية، والذي صاغه وروّجه واضعو هذه النظرية الأوائل هايزنبرغ وباولي وماكس بورن (1882-1970 Max Born) وعلى رأسهم الدنيماركي نيلز بور الحائز على جائزة نوبل في عام 1922، والذي عُرف نسبة اليه بـ «تفسير كوبنهاغن» Copenhagen interpretation، هو أن جهاز القياس والكيان الكمي تحت القياس يشكّلان منظومة واحدة ولا يمكن الفصل بينهما. فاختيار المُراقِب observer لجهاز القياس الذي يستعمله في النظر إلى سلوك الضوء هو الذي يحدد أياً من طبيعتي الضوء سيُكشف عنها في تلك التجربة! على سبيل المثال، نستطيع أن نضع أمام حزمة ضوء من الليزر جهازاً ذا امتصاصية عالية للضوء إلى الحد الذي يجعل طبيعة الضوء الجُسَيمية تظهر حين نضع أمام الضوء الضعيف المار كاشفاً ضوئياً photodetector يسجّل سقوط كل فوتون من الطاقة الضوئية عليه. وبالتحكم في شدة الضوء الساقط على الكاشف الضوئي نستطيع أن نتحكم في عدد الفوتونات التي تصل إلى الكاشف الضوئي خلال وحدة الزمن. إلا أننا يمكن بدلاً من الكاشف الضوئي أن نُسقط نفس حزمة الضوء هذه على مقياس تداخل الأمواج interferometer، وفي هذه الحالة نجد أن الجهاز يكشف عن أنماط تداخل، أي أنه يبيّن أن الضوء يتصرف كموجة. إذاً فعند قيامنا بعملية القياس فاننا نختار أية طبيعة من طبيعتي الضوء سننظر إليها وأية واحدة منهما سنهملها، إذ من غير الممكن النظر إلى أكثر من واحدة من الطبيعتين في لحظة معينة. إن مبدأ التكامل ينص على ضرورة اعتبار الضوء ذا طبيعة ثنائية وذلك ليكون ممكناً تفسير مختلف الظواهر التي يدخل فيها والتي يتصرف في بعضها كموجات وفي بعضها الآخر كجُسَيمات.

حين يواجه المرء مثل هذا التناقض الظاهري لابد وأن يندفع نحو محاولة التخلص من هذا الغموض غير المريح ليتساءل عن حقيقة الضوء بعيداً عن أجهزة القياس التي يبدو أنها هي التي تخلق مثل هذا التناقض. إلا أن الجواب الذي تأتي به النظرية الكمية، وعلى وجه التحديد تفسير كوبنهاغن، لا يقل غرابة وهو أبعد ما يكون عن أن يُرضي الباحث الذي اعتاد الأجوبة المألوفة والعقلانية للفيزياء الكلاسيكية. إذ وفقاً لتفسير كوبنهاغن، فإن هذا السؤال ليس له معنى لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن طبيعة الضوء عندما لا نقوم بمُراقَبَته، وذلك لأننا بشكل عام لا نستطيع أن نتحدث عن «واقع مستقل» independent reality عن أجهزة وظروف قياسنا! أي أننا لا نستطيع أن نتحدث عن حالة كيان كمي إلا وهو تحت المُراقَبَة، وطبعاً في هذه الحالة يكون ما عرفناه عنه هو في الواقع نتيجة تفاعل جهاز وظروف القياس مع الجُسَيم نفسه، وأن تغيير جهاز القياس أو ظروف القياس يمكن أن يؤدي إلى اختلاف في المعلومات عن الجُسَيم التي نحصل عليها.

بسببٍ من عدم إمكانية الفصل بين ظروف التجربة والكيان الكمي وبالتالي عدم استطاعتنا التحدث عن واقع مستقل عن التجربة، فإن مدرسة كوبنهاغن تعتبر التجارب في الفيزياء الكمية خبرات «معرفية» epistemological أولاً وآخراً وتتجنب الحديث عن الجانب «الوجودي» ontological لها والذي يثيره السؤال عن حقيقة الواقع المستقل. أي أن تفسير كوبنهاغن يتعامل مع ما يصل إلى معرفتنا عن الكيانات الكمية إلا أنه لا يتطرق إلى الكيفية التي توجد بها هذه الكيانات بعيداً عن عملية التعرّف عليها التي نقوم بها. ويعبّر البروفسور بول ديفيز وجوليان براون عن هذه الملاحظة بقولهما: «إن نظرة كوبنهاغن إلى الواقع هي لذلك شاذة من غير جدل. إنها تعني أن الذرة أو الألكترون أو أي شيء آخر في حد ذاته لا يمكن أن يُقال عنه أنه «موجود» بالمعنى التام والعام لهذه الكلمة» (Davis & Brown، 1989، 24). ثم يكمل هذان الكاتبان:

من الواضح أننا لا نحتاج أن نفترض أي شيء أكثر عن الذرة غير ما هو ضروري لنا للحصول على نتائج مُرضية لتوقعاتنا عن مُراقَبات observations فعلية. فبما أن مفهوم «الذرة» لا يُقابَل إلا عملياً وذلك عندما نقوم بمُراقَبَتها، فإن من الممكن التحجج بأن كل ما يحتاج الفيزيائي أن يهتم به هو الربط ما بين النتائج والمُراقَبات بشكل متسق. فمن غير الضروري للذرة «أن تُوجد واقعياً» كشيء مستقل لتحقيق هذا الاتساق. بعبارة أخرى، «الذرة» هي ببساطة أسلوب مناسب للتحدث عن ما هو لا شيء غير طقم من العلاقات الرياضية التي تربط بين مُراقَبَات مختلفة (Davis & Brown، 1989: 25).

وبنفس المعنى كتب هنري ستاب، أستاذ الفيزياء في مختبر لورنس بيركلي في جامعة كاليفورنيا، مشيراً إلى أن تفسير كوبنهاغن «يعتبر النظرية الذرية لا كوصف للعمليات الذرية نفسها، ولكن كوصف لترابطات بين مُراقَبَات بشرية» (Stapp، 1993: 175). ولعل من أوضح ما كُتب عن معنى الواقع في النظرية الكمية الفقرة التالية لهايزنبرغ:

لقد انقدنا أخيراً إلى الاعتقاد بأن قوانين الطبيعة التي صغناها رياضياً في النظرية الكمية لم تعد تتعامل مع الجُسَيمات نفسها ولكن مع معرفتنا عن الجُسَيمات الأولية...... وهكذا تبخَّر بطريقة غريبة مفهوم الواقع الموضوعي للجُسَيمات، لا إلى ضباب لمفهوم جديد أو غامض أو غير مفهوم بعدُ للواقع، ولكن إلى وضوح تام لرياضيات لم تعد تمثّل سلوك الجُسَيمات الأولية ولكن معرفتنا عن هذا السلوك (Heisenberg، 1958).

أي على العكس من الفيزياء الكلاسيكية التي تتحدث عن العالَم بأجرامه الكبيرة وجُسَيماته الصغيرة كوجود موضوعي، فإن النظرية الكمية لا تتحدث عن مثل هكذا «واقع موضوعي» objective reality، حيث أن الواقع الموجود هو فقط الواقع الذي تظهره التجربة، والذي هو «الواقع أثناء مُراقَبَته» reality under observation. بعبارة أخرى، أن النظرية الكمية هي نظرية معرفية لا نظرية وجودية، لأنها تتعامل مع ما نعرفه عن الوجود لا مع ما هو موجود، بخلاف

نظريات الفيزياء الكلاسيكية التي كانت تُعتبَر نظريات وجودية لا معرفية، أي نظريات تصف «الواقع الموضوعي» الذي لا تتأثر حقيقة وجوده بما نعرفه أو لا نعرفه عنه، ولا تتعامل مع واقع تصوغه عملية المعرفة نفسها.

يخالف تفسير مدرسة كوبنهاغن للنظرية الكمية الكثير من المفاهيم التي تبدو كحقائق مفروغ منها وبديهيات لا تحتاج لبرهان، وبالتالي فانه يعطي صورة عن الواقع تختلف تماماً عن صورته المألوفة. بالرغم من مخالفته لمألوفات العقل والمنطق، فإن تفسير كوبنهاغن، والذي تعرض لهجوم عنيف في بداية ظهوره، أصبح منذ الثلاثينيات هو التفسير «التقليدي» للنظرية الكمية الذي يأخذ به معظم الفيزيائيين والذي تأخذ به الكتب الدراسية المنهجية.

خلال الثلاثين سنة التي تلت اكتشاف بلانك للمظهر الكمّي لطاقة الأمواج الكهرومغناطيسية، كانت أهم ملامح النظرية الكمية قد تشكّلت. ومنذ ظهورها وأثناء مراحل تطورها المختلفة، أثارت هذه النظرية، ولازالت تثير، من المناقشات والجدالات الفلسفية ما لم تثره أية نظرية علمية من قبل. إذ خالفت النظرية الكمية العديد من مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية التي لم يكن يتوقع أحد أن يُشكِّك يوماً في صحتها وذلك بسببٍ من اتفاقها مع الحس والمنطق العام ومظهرها البديهي من جهة، وبسببٍ من نجاحها في تفسير الكثير من الظواهر من جهة أخرى. ويقف مفهوما السببية والحتمية في مقدمة مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية التي وقعت ضحية للنظرية الكمية التي أدخلت إلى الفيزياء مفاهيمَ جديدة مثل اللاسببية واللاحتمية.

4-5 اللاسببية والسببية الإحصائية في الفيزياء الكمية

من المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الفيزياء الكلاسيكية مفهوما «السببية» causality و«الحتمية» determinism. وأبسط تعريف لمفهوم السببية هو أن لكل حادثة سبباً. إذ تنطلق الفيزياء الكلاسيكية من فرضية أن لكل ظاهرة أسباباً تؤدي إلى حدوثها، وأن بدون هذه الأسباب لا يمكن للحادثة

المعنية أن تحدث. ومبدأ السببية في فيزياء نيوتن هو مبدأ شامل ينطبق على كل الظواهر بدون استثناء. وحتى عندما لا تكون هنالك أسباب واضحة لحدوث ظاهرة ما، فإن هذا لا يُفسَّر على أنه دلالة على عدم وجود أسباب لحدوث هذه الظاهرة وإنما يُنسَب إلى الجهل بهذه الأسباب. فالظاهرة التي لا تُعرف أسباب لحدوثها يمكن أن تُكتشَف أسبابها لاحقاً.

أما الحتمية، فهي مفهوم يرتبط بمبدأ السببية. ينص مبدأ الحتمية على أنه عند توفر أسباب وقوع حادثة معينة فإن هذه الحادثة يجب أن تقع حتماً. وبصيغة أخرى، أن الأسباب المعينة تؤدي دائماً إلى النتائج أو التأثيرات نفسها. وكمثال توضيحي لمفهومَي السببية والحتمية يمكن الاستشهاد بالظاهرة المألوفة المتمثلة في انجماد الماء عند تبريده إلى درجة حرارة تقل عن الصفر المئوي. إن السببية التي تتضمنها هذه الظاهرة تتجلى في أن الماء ينجمد بسببٍ من عملية التبريد، كما أنه لا ينجمد إلا عند تبريده. أما الحتمية التي تتضمنها هذه الظاهرة فهي أن الماء يجب أن ينجمد عند تبريده إلى درجة حرارة تقل عن درجة الصفر المئوي.

لقد نجحت السببية الحتمية لميكانيك نيوتن في تفسير الكثير من الظواهر وتوقُّع أخرى غيرها، وبدقة لم يكن يعرفها العلم من قبل. واستمر نجاح ميكانيك نيوتن في تفسير عدد متزايد من الظواهر الطبيعية مما أدى إلى ظهور نزعة اعتبار قوانين نيوتن قوانينَ «كونية» universal تنطبق على كل الظواهر وتحت كل الظروف. أي أن السببية الحتمية لم تعد نظرة مقصورة على قوانين نيوتن التي تحكم الظواهر الحركية في عالَم الفيزياء وإنما تحولت إلى نظرة شاملة ذات أبعاد فلسفية. وقد تمثَّل هذا المنحى الجديد في ظهور ما يُعرف بـ «الفلسفة الميكانيكية» the philosophy of mechanism. وكان الفيزيائي النظري والرياضي الفرنسي بيير سيمون دي لابلاس (Pierre Simon de Laplace 1749-1827)، الذي يُعتبَر أهم المساهمين في بناء الفيزياء الكلاسيكية من بعد نيوتن نفسه، من أوائل الذين وضعوا النزعة الفلسفية الجديدة حيز التطبيق.

إذ افترض لابلاس أن الكون كله ليس بأكثر من أجسام تتحرك في الفراغ وتخضع لقوانين نيوتن للحركة، وأنه بالرغم من أن القوى التي تعمل بين هذه الأجسام لم تكن معروفة تماماً في ذلك الوقت فإن من الممكن معرفتها بإجراء تجارب مناسبة. إن النتيجة المنطقية المباشرة لهذه الفرضية، والتي تجعل كل ما يحدث في الكون من حوادث حتمية الوقوع ونتيجة للحالة الحركية للاجسام، جعلت لابلاس يتخيل وجود عقل جبار يستطيع معرفة موقع وسرعة كل الأجسام في الكون في لحظة معينة ليستنتج بأن مثل هذا العقل سيستطيع توقع السلوك المستقبلي لكل هذه الأجسام، أي معرفة كل ما سيحدث في الكون وبدقة تامة. يقول لابلاس:

لذلك فاننا يجب أن نعتبر الحالة الحاضرة للكون نتيجة لحالته السابقة وسبباً لحالته التي ستلي. إذا وُجِدَ في لحظة معينة ذكاءٌ قادراً على استيعاب كل القوى التي تحرك الطبيعة وحالة الموجودات التي تشكّلها - ذكاءٌ هائلاً إلى الحد الذي يُمكّنه من إخضاع هذه البيانات للتحليل- فانه [الذكاء الهائل] سَيُضَمِّن في نفس المعادلة حركات أضخم الأجسام في الكون وأخف ذرة؛ لهذا الذكاء الهائل لن يكون هنالك شيء غير مؤكد والمستقبل سيكون، كالماضي، حاضراً أمام عينيه (Laplace, 1951: 4).

لقد حسّن لابلاس النظرية الميكانيكية لنيوتن وأزال عنها بعض النقاط الغامضة وبالتالي زاد من قوة هذه النظرية وحسّن موقعها. إلا أن أخطر ما قام به كان إسباغه على هذه النظرية صفة الشمولية الكونية خارجاً بها من حدود عالَم فيزياء المادة الميتة وظواهرها ليصوغ منها الفلسفة الميكانيكية الحتمية التي ليس لظاهرة أو جسم في الكون هروب من سطوتها عليه. لقد رفض لابلاس الاعتراف بوجود أية قوى يمكن أن تُخِل بالميكانيكية الحتمية للعالَم كما وصفها. إلا أنه من الضروري هنا جذب النظر إلى أن هذا التوسيع لميكانيك نيوتن لا ينطلق من فرضيات هذا الميكانيك نفسه، وإنما هو مفروض عليه من خارجه، وبذلك فهو عبارة عن فرضية فلسفية لا علمية.

بعد أن أكمل لابلاس بحثه حول ميكانيك الأجرام السماوية أهداه إلى نابليون بونابرت، الذي كان هو نفسه رياضياً بارعاً. بعد أن اطلع الامبراطور على البحث سأل لابلاس عن سبب عدم احتواء بحثه على أية إشارة إلى الرب. فأجابه لابلاس إجابته المغرورة الشهيرة: «سيدي، لستُ بحاجة لتلك الفرضية»! في الحقيقة أن النظرة الميكانيكية نفسها للابلاس لا تستدعي بالضرورة هذا الاستنتاج، أي أن جوابه هذا هو بمثابة مصادرة منطقية وليس استنتاجاً، إلا أنه مع ذلك يبيّن المدى الذي يمكن أن تقود إليه محاولة إخراج النظريات الفيزيائية من سياقاتها وتحويلها إلى قوانين شاملة ومن ثم محاولة اكتشاف أبعادها الفلسفية!

بالرغم من جذرية التغييرات التي جاءت بها النظرية النسبية فانها لم تكن ذات تأثير مباشر على مفهومَي السببية والحتمية في الفيزياء، إلا أن النظرية الكمية كان لها أكبر أثر على موقع هذين المفهومين في الفيزياء.

منذ بداية ظهورها، أخذت النظرية الكمية شكل مجموعة من القوانين التي تعطي بشكل عام مجرد «احتمالات إحصائية» statistical probabilities عن الظواهر الفيزيائية للمادة على المستويات المايكروية micro، أي الذرية ودون الذرية. أي أن القوانين الكمية تعطي احتمالات أو توقعات عن حالة منظومة من الجُسَيمات إلا انها لا تصف حالة أي جُسَيم معين من الجُسَيمات التي تتكون منها المنظومة. فالقوانين الكمية تصف توقعات عن معدل قيمة متغير معين للجُسَيمات التي تشكّل منظومة معينة إلا أنها لا تعطي معلومات عن قيمة هذا المتغير لجُسَيم معين بالذات من هذه الجُسَيمات. من هذا المنطلق، فقد مثلت النظرية الكمية تغييراً جذرياً في أسلوب معالجة الظواهر الفيزيائية عن الأسلوب الذي اتبعته النظرة الفيزيائية الكلاسيكية التي دأبت على معالجة قوانين الجُسَيم الواحد ومن ثم الأخذ بنظر الاعتبار الضرورات الإحصائية عند تعميم هذه القوانين لوصف منظومات من الجُسَيمات.

إن أحد أسباب تعامل نظرية الكم مع معدلات إحصائية لا قيم فردية هو «مبدأ اللاتحديد أو اللاحتمية» uncertainty or indeterminacy principle، الذي صاغه الألماني فيرنير هايزنبرغ في عام 1927. ينص هذا المبدأ، الذي جلب لهايزنبرغ جائزة نوبل في عام 1932، على أن من غير الممكن تحديد موقع وسرعة جُسَيم من الجُسَيمات بشكل دقيق تماماً وإنما بشكل تقريبي فقط، حيث أن زيادة الدقة في قياس أي من الموقع أو السرعة تكون على حساب دقة قياس المتغير الآخر.[1] فبخلاف الفيزياء الكلاسيكية التي ادَّعت القدرة على تحديد سرعة وموقع أي جسم بشكل دقيق ومضبوط، وبالتالي القدرة على تحديد حالته المستقبلية بشكل دقيق تماماً بمجرد معرفة القوى التي تؤثر عليه، فإن النظرية الكمية بيّنت، من خلال مبدأ اللاحتمية، أن هنالك تحديدات على ما يمكن معرفته عن حالة الجُسَيم في أية لحظة، وبالتالي فإن من غير الممكن وصف ما ستكون عليه حالته في وقت لاحق.

يمكن توضيح ما تعنيه محدودية درجة الدقة التي يمكن بها قياس موقع وسرعة جُسَيم في نفس الوقت من خلال المثال العملي التالي: لنفترض أننا نريد تحديد موقع وسرعة ألكترون ما باستخدام مجهر قوي. ولتحديد موقع الجُسَيم، فاننا نقوم بتسليط ضوء ذي طول موجي معين من المجهر على الجُسَيم. إلا أن أفضل دقة في تحديد موقع الألكترون يمكن لنا الحصول عليها بهذا الأسلوب لا يمكن أن تتجاوز مقدار الطول الموجي للضوء الساقط على الجُسَيم. أي أن كل ما تقوله لنا عملية القياس هذه هي أن الألكترون موجود في مكان ما في مسافة تساوي الطول الموجي للضوء المستخدم، أما أين بالضبط فهذا ما لا تكشفه لنا عملية القياس. إلا أن حل هذه المشكلة هو، من الناحية المبدئية، بسيط. إذ يمكننا

---

(1) يعرّف مبدأ اللاتحديد رياضياً بأن حاصل ضرب اللادقة في قياس الزخم (p) momentum (الزخم يساوي حاصل ضرب السرعة والكتلة) واللادقة في قياس الموقع (X) لا يمكن أن يقل عن مقدار ثابت: $h/4 \times p\pi$ (h هو الثابت المعروف بثابت بلانك، بينما π هي النسبة الثابتة).

استخدام ضوء ذي طول موجي أقصر وبالتالي يمكننا تقليل مدى اللادقة في تحديد موقع الجُسَيم.[1] إلا أننا سنواجه هنا مشكلة جديدة؛ فالضوء حين يتفاعل مع جُسَيم تحت المُراقَبَة فإنه يتصرف كجُسَيم أيضا، أي كفوتون. ولكي نرى الألكترون فانه يجب أن يُصدَم بالفوتون، وفي هذه الحالة يحدث انتقال لمقدار لا يمكن حسابه ولا يمكن السيطرة عليه من زخم الضوء إلى الألكترون وبالتالي فإن «اللادقة» في قياس سرعة هذا الألكترون، أي زخمه، تزداد. وهذا يعني أننا كلما قللنا الطول الموجي، أي كلما زدنا طاقة الفوتون الساقط، فإن مقدار التغير في سرعة الألكترون نتيجة اصطدامه مع الفوتون تزداد، وبالتالي تقل دقتنا في تحديد سرعته الأصلية. لذلك فمهما حاولنا أن نزيد من دقة قياسنا لسرعة وموقع الألكترون فاننا سنجد أن زيادة إحداهما لا يمكن أن تكون إلا على حساب الأخرى.

ان هذا المثال التطبيقي لمبدأ اللاحتمية يذكّر ولاشك بتفسير كوبنهاغن بعدم إمكانية الفصل على الإطلاق بين «جهاز القياس أو المُراقَبَة» و «ما يتم قياسه أو مُراقَبَته». إذ لاحظنا في المثال أعلاه أن ما يمكن أن نعرفه عن موقع وسرعة الألكترون في لحظة معينة يعتمد على الطول الموجي للضوء الذي نستخدمه، والذي يأتي طبعاً من جهاز القياس المستعمل. أي أننا لا نستطيع أن نشير إلى موقع وسرعة الألكترون بشكل مطلق من غير أن نبين الظروف التي تمت تحتها التجربة بما فيها جهاز القياس الذي استخدمناه، وذلك لأن تغيير جهاز القياس يأتي بنتائج مختلفة، وكما لاحظنا حدوثه عند تغيير الطول الموجي للضوء المستعمل. إن أي جهاز يُستخدم في مُراقَبَة جُسَيم في المستويات الذرية أو دون الذرية، كذرة أو ألكترون أو بروتون أو نواة أو ما شابه، لابد وأن يتفاعل مع هذا الجُسَيم وبالتالي فإن المعلومات التي سينقلها الجهاز للشخص المراقِب لن تكون معلومات عن حالة الجُسَيم «قبل مُراقَبَته» ولكنها معلومات عن الجسم «تحت

---

(1) كلما قل الطول الموجي الساقط قلت زاوية الحيود في العدسة.

المُراقَبَة»، أي بعد تعرّضه لعملية المُراقَبَة. ولذلك نجد بور يؤكد على «استحالة القيام بفصل حاد بين سلوك الجُسَيمات الذرية والتفاعل مع أجهزة القياس التي تخدم في تعريف الظروف التي تظهر تحتها الظاهرة» (Bohr، 1958: 39). لذلك فاننا حين ندرس القياسات التي نتجت عن مُراقَبَتنا للجُسَيم المعين فإن من الضروري أن نأخذ بنظر الاعتبار جهاز القياس المُستخدَم وكل ظروف التجربة التي يمكن أن يكون لها أثر في تحديد النتائج التي يسجلها جهاز القياس.

بسببٍ من فرضيات النظرية الكمية نفسها، وبالذات المظهر الكمي للطاقة والطبيعة الثنائية الموجية-الجُسَيمية للضوء،[1] فإن مشكلة محدودية دقة القياس في المثال أعلاه لا يمكن التخلص منها أو تقليلها مهما كانت التقنية التي يستعملها المرء في القياس، كاستعمال أسلوب قياس آخر غير الضوء على سبيل المثال. إلا أنه بدلاً من أن يَنظُر إلى مبدأ اللاتحديد على أنه نتيجة من نتائج النظرية الكمية، اعتبر هايزنبرغ مبدأ اللاتحديد مبدأً كونياً شاملاً يحدد دقة القياسات التي يمكن أن نجريها على أي جُسَيم منفرد على المستويات المايكروية. إن هذه النظرة الكونية الشمولية إلى مبدأ اللاحتمية تعني أنه حتى إذا ظهرت نظرية فيزيائية جديدة فانها لن تستطيع أن تجعلنا نتجاوز تحديدات اللادقة التي صاغها رياضياً هذا المبدأ. أي أن مبدأ اللاتحديد فُسِّرَ على أنه يكشف عن لادقة «أصلية» لا يمكن التغلب عليها أو تقليلها، ولذلك فإن النظرية الكمية تُفسِّر تعاملها مع احتمالات إحصائية تتناول منظومة من الجُسَيمات لا قوانين فردية بأن الظواهر المايكروية هي ظواهر «إحصائية أصلية» genuinely statistical، أي لا يمكن على الإطلاق دراستها على مستوى الجُسَيمات الفردية وذلك بسببٍ من طبيعتها هذه. ولتوضيح المقصود بهذه النظرة العامة من خلال مثال واقعي، يمكن الاستشهاد بتفسير النظرية الكمية لما يُعرف بظاهرة «عُمُر النصف» half-life للنظائر المشعة radioactive isotopes.

---

(1) بشكل أكثر دقة، فإن النظرية الكمية تنص على أن «كل» مادة لها طبيعة ثنائية موجية-جسيمية.

من المعروف أن هنالك عدداً من العناصر غير المستقرة، بعضها طبيعي وبعضها صناعي يُنتَج داخل المختبر، تتحلل بمرور الزمن حيث تبعث إشعاع غاما أو جُسَيمات ألفا أو بيتا أو نوترونات وتتحول إلى نظائر أخرى مشعة أو مستقرة.[1] وتتميز كل مادة مشعة بأن لها مقداراً ثابتاً يُعرف بعُمُر النصف والذي يمثّل الفترة الزمنية التي يتحلل خلالها تقريباً نصف عدد الذرات[2] في كتلة من المادة المشعة المعينة. ويمكن أن يتراوح عُمُر النصف من حوالي دقيقة[3] لنظير غاز الرادون-220 (Rn220) إلى أربعة عشر بليون سنة في حالة نظير عنصر الثوريوم-232 (Th232). أي إذا أخذنا مثلاً حجماً من الرادون-220 يحتوي على مائة مليون ذرة، فإنه خلال حوالي الدقيقة الواحدة تتحلل ما يقارب من الخمسين مليون ذرة[4] إلى ذرات نظير عنصر البولونيوم-216 (Po216)، وفي الدقيقة التالية يتحلل نصف العدد المتبقي من ذرات الرادون-220، وهكذا تستمر العملية إلى أن تتحول كل الكمية إلى ذرات نظير البولونيوم-216. بالرغم من إمكانية توقع العدد التقريبي من الذرات التي ستتحلل خلال فترة زمنية معينة وذلك بسببٍ من ثبات عُمُر النصف للعنصر، فإن ما لا يمكن تحديده هو زمن تحلل الذرة المفردة. فمن مُراقَبَتنا لنموذج الرادون-220 أعلاه سنجد أن بعض الذرات تتحلل فوراً بينما البعض الآخر تتحلل بعد دقائق وأخرى بعد ساعات وهكذا، ولذلك فإن من غير الممكن تحديد عُمُر ذرة معينة، إلا أن ما يمكن تحديده بدقة هو عُمُر النصف والذي هو صفة ثابتة لكل مادة مشعة. أي بعبارة أخرى، من غير الممكن توقع وقت تحلل ذرة معينة من الذرات قبل أن تتحلل فعلاً، إذ قد تتحلل بعد ثانية، ساعة، يوم، شهر، سنة، أو حتى بعد الآلاف

---

(1) كل العناصر التي يتجاوز عددها الذري atomic number 82، أي تحتوي نُواها على أكثر من 82 بروتون، هي عناصر مشعة.

(2) يجري التحلل أساساً على المستوى النووي.

(3) على وجه التحديد، خمس وخمسين ثانية وستة أعشار الثانية.

(4) تبعث كل نواة من الرادون220- جسيم ألفا عند تحللها.

السنين، ولكن من الممكن توقع معدل عُمُر الذرات والذي يمثله عُمُر النصف. ولو توخّينا دقة أكبر، فإن عُمُر النصف نفسه لا يمثل قانونا كلاسيكياً يحدد بالضبط عدد الذرات التي ستتحلل في فترة زمنية معينة، إذ أن هذا القانون هو الآخر ذو طبيعة إحصائية وأن كل ما يمكن أن يزودنا به هو الاحتمالية الرياضية لأن يتحلل نصف عدد الذرات خلال المدة الزمنية التي تساوي عُمُر النصف. ولو طبقنا هذه الحقيقة على مثالنا أعلاه، فإن هذا يعني أننا لا نستطيع القول بأن الدقيقة الأولى من عملية التحلل ستشهد تحلل خمسين مليون ذرة بالضبط، ولكن كل ما نستطيع قوله من خلال معرفتنا لعُمُر النصف للذرة هو أن هنالك احتمالية عالية جداً أن يكون عدد الذرات التي ستتحلل في الدقيقة الأولى محصوراً بين عدد يتجاوز بشكل طفيف وعدد يقل بشكل طفيف عن الخمسين مليون. وكلما زاد عدد الذرات الأصلي ارتفعت احتمالية أن يتحلل عدد من الذرات مقارب لنصف عددها.

إن المظهر غير الكلاسيكي في تفسير النظرية الكمية للمثال أعلاه يتمثّل في أنها لا تعتبر عدم القدرة على تحديد زمن تحلل كل ذرة معينة نتيجة نقص في معرفتنا العلمية عن حالة كل ذرة من الذرات وأن التغلب على هذا النقص كفيل بتمكيننا من توقع وقت تحلل كل ذرة، وإنما تؤكد النظرية الكمية أن عدم إمكانية التوقع هذه هو شيء يعود إلى طبيعة الظاهرة نفسها حيث لا يوجد أساساً أي قانون يتحكّم في وقت حدوث تحلل ذرة معينة. أي أن عدم إمكانية توقع وقت تحلل ذرة معينة لا يعود إلى عدم معرفتنا سبب حدوث التحلل في ذلك الوقت بالذات دون غيره، وإنما يعود إلى أن مثل هذا السبب غير موجود أساساً! وبعبارة أخرى، فإن تحلل الذرة في وقت معين بالذات هو حدث لاسببي، ولذلك فإن ما من تقدم نحققه في معرفتنا العلمية سيستطيع أن يمكّننا من توقع وقت تحلل ذرة مفردة. وهذا ما دفع بور وباولي إلى وصف الواقع الذي تصفه النظرية الكمية بأنه «لاعقلاني»(irrational Stapp، 1993: 169).

إن هذا الأمر غاية في الغرابة لأنه يعني أن مظهر اللاسببية على المستوى الفردي للذرة يشكّل أساساً لمظهر السببية لظاهرة التحلل الإشعاعي المتمثل في ثبات معدل الزمن الذي تستغرقه الذرة في التحلل وكما يعبّر عنه مفهوم عُمُر النصف للعنصر المشع. أي بعبارة أخرى، أن العشوائية التي تحكم وقت تحلل كل ذرة منفردة ينتج عنها نظام على شكل قانون طبيعي ثابت يحكم وقت تحلل نصف عدد أي نموذج من المادة المشعة!

اذاً في العالَم المايكروي للمادة، هنالك لاسببية على المستوى الفردي للجُسَيمات، وهذه اللاسببية هي صفة أصلية في صلب الظواهر المايكروية. إلا أن هذه اللاسببية التي يمكن ملاحظتها على مستوى الجُسَيمات المنفردة، ينتج عنها ما أسماه باولي بـ «السببية الاحصائية» statistical causality، ولذلك يمكننا القيام بتوقعات على المستوى الإحصائي، أي توقع سلوك منظومة أو عدد كبير من الجُسَيمات، ولكن ليس على مستوى الجُسَيم الفردي.

وقد تعزز هذا التفسير للنظرية الكمية حين جاء عالم الرياضيات جون فون نيومان (1903-1957) بنظريته التي برهنت على أن مَن المستحيل التحقق «تجريبياً» من صحة أية نظرية تهدف إلى توقع دقيق لسلوك جُسَيم منفرد على المستويات الذرية ودون الذرية، بل وعلى عدم إمكانية تخيل وجود مثل هذا التفسير وذلك لأنه سيتعارض مع مبادئ أخرى من مبادئ النظرية الكمية (Neumann، 1932). وهكذا، فبينما نص مبدأ اللاحتمية على أن اللادقة في قياس الجُسَيمات المنفردة لا يمكن تجاوزها على الإطلاق، وبغض النظر عن التقنية أو جهاز القياس المستعمل، وبالتالي فإن من غير الممكن التخلص من اللاسببية على المستويات المايكروية للمادة، ذهبت نظرية فون نيومان إلى أبعد من ذلك إذ جعلت التفسير السببي مستحيل الوجود أساساً. أي وفقاً لهذه النظرية فإن حتى «الكائن المتفوق» الذي تحدث عنه لابلاس، والذي يستطيع أن يحصل على معلومات عن أية منظومة من غير أن يؤثر عليها، لن يستطيع أن يعطي توقعات عن الحالة المستقبلية لجُسَيم منفرد!

لقد استخدمت الفيزياء الكلاسيكية هي الأخرى الإحصاء في معالجة الكثير من الظواهر، إلا أن هنالك فرقاً جوهرياً بين الظواهر الإحصائية في الفيزياء الكلاسيكية ونظيراتها في فيزياء الكم. فلجوء الفيزياء الكلاسيكية إلى الإحصاء لدراسة بعض الظواهر يعود إلى أسباب عملية بحتة، ولم يكن يُفسَّر، وهو الأمر المهم، على أنه نتيجة مظهر لاسببي في سلوك الجُسَيمات المنفردة. لنأخذ على سبيل المثال النظرية الحركية للغازات kinetic theory of gases؛ فبعد أن تطورت نظرية الحرارة التي وصفت الحرارة بأنها حركة عشوائية للجزيئات، وُضِعت النظرية الحركية للغازات على أساسٍ من فرضية مفادها أن الغاز يتكون من جزيئات في حالة حركة عشوائية غير منتظمة. إلا أننا حين ندرس خواص وسلوك حجم معين من الغاز فاننا ندرس خواص المنظومة الغازية ككل، باعتبارها معدل الخواص الحركية للجزيئات الفردية التي تشكّلها، ولكننا لا ندرس سلوك الجزيئات المفردة وذلك لأن هذا الأمر محفوف بصعوبات رياضية وعملية هائلة لا يمكن تجاوزها. ثم أن ما يهم فعلاً في معظم الحالات العملية هو السلوك العام للمنظومة الغازية لا الخواص الحركية لجزيئاتها المفردة. إلا أن هذا الاستخدام للاحصاء في دراسة حركة الغازات لا يشابه «السببية الاحصائية» للنظرية الكمية، وذلك لأن اللجوء إلى المعالجة الاحصائية للغازات في الفيزياء الكلاسيكية لا يعود إلى عدم إمكانية معرفة الخواص الحركية للجزيئات المفردة من ناحية المبدأ، كما هو الحال في الفيزياء الكمية. إذ وفقاً للنظرية الحركية للغازات فإن حركة الجزيئات المفردة تطيع القوانين السببية الحتمية للميكانيك الكلاسيكي، ولذلك فإن من الممكن من حيث المبدأ تحديد سرعة وموقع كل جزيئة في حجم الغاز وبالتالي استنتاج الحالة العامة لمنظومة الغاز من دراسة مكوّناتها، لو كانت لدينا الوسائل العملية المناسبة. أي أن جهلنا بالحالة الحركية من سرعة وموقع للجزيئات المفردة في حجم الغاز لا يعود سببه إلى طبيعة سلوك هذه الجزيئات ولكن للصعوبات العملية التي تقف أمام تحديد هذه الحالة في منظومة تتعرض الجزيئة الواحدة فيها إلى عدد لا يحصى من الاصطدامات مع

الجزيئات الأخرى. لذلك فإن المعالجة الإحصائية للظواهر في فيزياء نيوتن لا تخالف مبدأ السببية الذي هو أحد الأعمدة الأساسية للميكانيك الكلاسيكي.

إن الكثير من النظريات العلمية في الفيزياء الكلاسيكية، وفي العلوم الأخرى أيضاً، تعطي نتائجاً تقريبية غير مضبوطة عن الظواهر التي تفسرها. إلا أن الفرق بين هذه الحالات والقوانين الكمية، مثل مبدأ اللاتحديد، هو أن المظهر التقريبي للنظريات الكلاسيكية لا يُعتبَر نوعاً من التقييد الذي تفرضه الطبيعة على ما يمكن أن يكتشفه الإنسان عنها والذي لا يمكن للإنسان أن يتجاوزه. ولذلك فإن من الأهداف الدائمية للبحث العلمي النظري تطوير النظريات وجعل نتائجها أكثر دقة، كأن يكون بجعلها تأخذ بنظر الاعتبار متغيرات كانت قد أهملتها. على الخلاف من هذه النظرة، فإن النظرية الكمية ترى أن هنالك حدوداً طبيعية لما يمكن لنا أن نعرفه عن الطبيعة وأن أي تقدم في المعرفة العلمية لن يُمكِّننا، على سبيل المثال، من تجاوز تحديدات مبدأ اللاتحديد.

5-5 النظرية الفيزيائية-النفسية: دور الوعي في صياغة الواقع

لقد رأينا أن النظرية الكمية تجعل للمُراقِب، أي الشخص القائم بالتجربة، دوراً أساسياً في إعطاء الواقع صورته التي تكشفها التجارب التي تُجرى على المستويات المايكروية. حيث أن المُراقِب هو الذي يختار جهاز القياس وتقنية القياس وكل الظروف التي تتم فيها التجربة. أي بعبارة أخرى، يمكن القول بأن المُراقِب نفسه هو جزء من منظومة التجربة التي تشكّل وحدة واحدة لا يمكن إهمال دور أي طرف فيها. بل أن الواقع، وفقاً لنظرية الكم، ليس سوى مشاهدات المُراقِب. وكما مر بنا، فإن تفسير كوبنهاغن يتجنب الحديث عن وجود «واقع موضوعي» لا يتطلب تدخّل المُراقِب وتفاعله معه، ويكتفي بدل ذلك بالحديث عن واقع يتشكّل نتيجة هذا التفاعل. أي أنه يعامل النظرية الكمية كنظرية معرفية لا كنظرية وجودية. ومع اتفاقهم على هذه الأساسيات، فقد اختلف واضعو تفسير كوبنهاغن في تحديد طبيعة دور المُراقِب في التجربة، وعلى وجه التحديد،

كيفية مشاركته في صياغة الواقع. كان هذا الخلاف بشكل أساسي بين نيلز بور وفولفغانغ باولي.

إن دور المُراقِب البشري، كما يظن بور، يتوقف عند حد اختياره لظروف التجربة، من جهاز وطريقة قياس، أي أنه ليس ذا تأثير مباشر على الكيفية التي تتصرف بها الظاهرة الكمية تحت المُراقَبَة. ولذلك بقي بور يؤكد أنه، باستثناء هذا التدخّل المحدود للمُراقِب في الظاهرة الكمية التي تتم مُراقَبَتها، فإن المُراقِب في النظرية الكمية يُعتبر «منفصلاً» detached عن الظاهرة الكمية بنفس المعنى الذي يُعتبر فيه منفصلاً في الفيزياء الكلاسيكية (Shimony، 1993). كان بور يرى أنه على الرغم من أن أية عملية مُراقَبَة لظاهرة كمية لابد وأن تتضمن هذا التدخّل المحدود للمُراقِب في تحديد نتائج التجربة، فإن هذا لا يعني أن وعي المُراقِب أو عقله أو نفسه[1]، له دور في صنع الواقع. يقول لوريكاينين: «وَصَفَ بور المُراقَبَة كتفاعل بين الجسم المُراقَب وجهاز القياس، وحَذّر بشكل خاص من خلط الاعتبارات النفسية مع تفسير النظرية الفيزيائية لأننا نخسر بذلك موضوعية الفيزياء، والتي أكدها بور بشكل خاص» (Laurikainen، 1995a).

أما باولي، فقد خالف بور في الرأي مؤكداً وجوب اعتبار أية مُراقَبَة لظاهرة كمية هي نتيجة تفاعل بين وعي أو عقل أو نفس المُراقِب من جهة، والعالَم المادي من جهة أخرى، وأن الواقع الذي تكشفه لنا النظرية الكمية هو «واقع ذاتي» subjective reality لا يمكن فصل تأثير الوعي البشري عنه. وبرر باولي موقفه على أساسٍ من أننا «لا نستطيع أن نهمل الفعالية النفسية للمُراقِب وذلك لأن المُراقِب يستطيع أن يختار بِحُرية وسيلة القياس وهو الذي يفسّر النتائج أيضاً» (Laurikainen، 1995a). إن النظرية الفيزيائية-النفسية psychophysical التي تبناها باولي تعتبر «الفيزياء وعلم النفس علمين متكاملين على المرء أن يأخذهما كليهما بنظر الاعتبار لكي يصل إلى صورة

---

(1) إن تعابير مثل «النفس» و «العقل» و «الوعي» تستعمل عادة بنفس المعنى في هذا السياق.

للواقع يُعوَّل عليها. إن الكفاح من أجل فلسفة واقعية تهتم بالعالَم الخارجي فقط هو، لذلك، ليس له أساس من حيث المبدأ» (Laurikainen، 1990: 397).

إن القول بأن هنالك تفاعلاً فيزيائياً-نفسياً عند القيام بتجربة ما يوحي بأن نتائج التجربة تعتمد على الشخص القائم بها، وذلك لأن الأشخاص المختلفين يختلفون عن بعض نفسياً. ولكن الحقيقة هي أن أية تجربة على المستوى الكمي للمادة، بل وأية تجربة في الفيزياء بشكل عام، إذا ما تم القيام بها تحت نفس ظروف القياس فانها تؤدي إلى نفس النتائج،[1] بغض النظر عن هوية المُجرِّب. إلا أن باولي لم تفته هذه الملاحظة بالتأكيد، ولذلك فانه يفسرها مبيّناً أنه حتى في حالة قيام مُراقِبَين بنفس التجربة فيزيائياً، فإن تفاصيل التجربة لا يمكن أن تكون متماثلة، وأن التي تكون متماثلة في النهاية هي فقط «المعدلات الإحصائية» (Laurikainen، 1988: 35). وكمثال على ما يقصده باولي، فإن قياس عُمُر نصف التحلل الاشعاعي لمادة ما يؤدي إلى نفس النتيجة مهما كُرِّرت التجربة، إلا أن هذه النتائج المتشابهة هي في الواقع معدلات إحصائية لتحلل عدد كبير من الذرات، أما تحللات الذرة المنفردة التي تصفها المعدلات الإحصائية فانها تختلف من تجربة لأخرى.

لقد اهتم باولي بمسألة التفاعل الفيزيائي-النفسي إلى حد جعله يشير إليها في مراسلاته مع صديقه الفيزيائي ماركوس فيرتس على أنها تمثل أهم مشكلة فكرية من مشاكل العصر، مؤكداً ضرورة أن يكون هذا التفاعل أساساً لبناء مفهوم جديد عن معنى الواقع يستبدل المفهوم القديم الذي تبنته الفيزياء الكلاسيكية والقائم على الفلسفة الديكارتية التي تفصل بين العقل والمادة (Stapp، 1993: 175). إن اهتمام باولي بفكرة لاانفصالية الوعي عن العالَم المادي هو أساس تقاربه الفكري مع يونغ واهتمامه بالمتزامنات ومبدأ التَزامُنية. إذ أنه أُعجِب بمفهوم «العالَم الواحد» unus mundus ليونغ والذي يشير إلى

---

(1) بإهمال الفروقات التي تقع ضمن حدود ما تسمح به النظرية ودقة أجهزة القياس.

المصدر الواحد لعالَم المرء الداخلي والعالَم الخارجي، والذي هو مصدر ليس بنفسي وليس بفيزيائي؛ إذ تشكّل المتزامنات إحدى تجليات هذا «العالَم الواحد»، حيث يرتبط في هذه الظواهر «معنى»، والذي هو مفهوم «نفسي»، بحوادث «فيزيائية» (Franz, 1992: 217).

يبدو اهتمام باولي بالتفاعل الفيزيائي-النفسي والنظرية النفسية اليونغية جلياً من دراسته تأثير الأفكار ذات الصلة بالبُنى الأولية على أفكار عالِم الفلك كبلر التي ظهرت في نفس الكتاب الذي ضم نصفه الآخر بحث يونغ عن مبدأ التَزامُنية. لقد كان باولي مع يونغ في أن هنالك الكثير من التطابقات بين الفيزياء وعلم النفس. على سبيل المثال فانه في تعليقه على مخطوطة ملحق أحد كتب يونغ شبَّه الحالة المعرفية التي تنشأ من تفاعل «الوعي» و«اللاوعي» بحالة التفاعل بين «المُراقِب» و«الظاهرة» في الفيزياء الكمية. حيث يشير إلى عدم إمكانية التعرف على اللاوعي إلا من خلال تأثيره على الوعي، وأن قيام الوعي بمُراقَبَة اللاوعي له تأثير لا يمكن السيطرة عليه يتمثل في تغيير محتويات الأخير. ثم يتقدم باولي ليؤكد أن «مما لا يمكن إنكاره أن تطور «فيزياء الجُسَيمات المايكروية» قد فتح الطريق الذي يمكن من خلاله وصف الطبيعة في هذا العلم بشكل أقرب بكثير إلى وصف علم النفس الحديث» (Jung, 1977b: 229-330).

6-5 ولكن، هل لنظريات الفيزياء دلالات فلسفية؟

بيَّنت الأقسام السابقة المصدر والأساس الفيزيائي لمفهوم اللاسببية؛ هذا المفهوم الذي جعل له يونغ موقعا مركزياً في مبدأ التَزامُنية. إلا أن هذا لا يبرر استخدام يونغ وباولي وغيرهما لمفاهيم الفيزياء الكمية في صياغة وفهم المتزامنات، حيث يتضمن هذا الاستخدام العديد من العيوب المنهجية، وهذا ما سنحاول توضيحه في هذا القسم.

إن مما لاشك فيه أن مفهوم اللاسببية هو أحد المفاهيم الأساسية لتفسير كوبنهاغن للنظرية الكمية، إلا أن النقطة المهمة هنا هي أن تفسير كوبنهاغن نفسه ليس بالضرورة التفسير الوحيد للنظرية الكمية. إذ يشير ديفيد بوم (1917-1992) David Bohm، الذي كان أستاذ الفيزياء النظرية في كلية بيركبيك Birkbeck في جامعة لندن وأحد ألمع المختصين في النظرية الكمية، الى حقيقة مهمة وهي أن معظم الفيزيائيين الذين شاركوا في تطوير النظرية الكمية في بداية ظهورها لم يهتموا جدياً بالبحث عن تفسير سببي لها، وأنهم انطلقوا من افتراض أن اللاسببية هي مظهر أصيل في هذه النظرية. ويبيّن بوم أن هنالك أسباباً عملية وفلسفية جعلت الفيزيائيين يميلون إلى عدم محاولة البحث عن تفسير سببي للنظرية الكمية يقف وراء اللاسببية فيها. من الناحية العملية، فإن مثل هذه المهمة كانت ستتطلب تطوير نظرية معقدة على أساس قدر قليل من البراهين التجريبية، وأن مثل هذه النظرية تستدعي حل معضلات رياضية لم تكن حلولها معروفة في ذلك الوقت. أما الجانب الفلسفي، فيتعلق بفهم الفيزيائيين لمبدأ اللاحتمية، وهو المبدأ الذي أثار عدداً من المسائل الفلسفية التي أدت بالفيزيائيين إلى رفض السببية على المستوى الذري. إذ أخذت غالبية الفيزيائيين بنظرة هاينزنبرغ الذي اعتبر مبدأ اللاحتمية الذي وضعه مبدأً كونياً شاملاً وبالتالي فانه يصف تحديداً عاماً ومطلقاً على الدقة التي يمكن أن تُقاس بها حالة الجُسَيمات على المستويات الذرية ودون الذرية بواسطة أجهزة القياس الحالية أو أية أجهزة قياس يتم تطويرها مستقبلاً، كما أن هذه الغالبية من علماء الفيزياء لم تكترث بالفرضية البديلة، وهي أن مبدأ اللاحتمية ليست له صفة الشمولية الكونية المزعومة وأنه لا يعدو أن يكون نتيجة للشكل الحالي لنظرية الكم وأن مجال تطبيقه سيكون لذلك محدوداً إذا ما تم تطوير نظرية الكم لاحقاً (Bohm, 1984: 81-85). لقد ازدادت هذه النظرة المُطلقة لمبدأ اللاحتمية رسوخاً في أذهان الفيزيائيين بنظرية فون نيومان القائلة بأنه من غير الممكن تجاوز حدود اللادقة لمبدأ اللاحتمية حتى لو أمكننا قياس حالة منظومة

مايكروية من غير أن نؤثر بجهاز القياس هذا عليها، أي أن اللادقة التي حددها مبدأ اللاحتمية لا تعود إلى صعوبات عملية تخص عملية القياس وإنما هي شيء يخص طبيعة الظواهر المايكروية ولذلك فإن إيجاد سببية تقف وراء اللاسببية الظاهرية في النظرية الكمية هو أمر مستحيل.

ويضيف الفيزيائي جون غريبن عاملاً آخر ساعد على انتشار تفسير كوبنهاغن للنظرية الكمية وذلك هو قوة شخصية نيلز بور، أهم واضعي هذا التفسير، الذي قلما خسر نقاشاً كان طرفاً فيه (Gribbin, 1995: 146-152). في الواقع أن دور بور بالذات في انتشار وسيادة تفسير كوبنهاغن كان من القوة بحيث أن الفيزيائي موري غيل-مان Murray Gell-Mann، الحائز على جائزة نوبل في عام 1969، وصفه في عام 1976 قائلاً: «لقد غسل نيلز بور أدمغة جيل كامل من الفيزيائيين بجعلهم يصدِّقون أن المشكلة [مشكلة تفسير النظرية الكمية] قد حُلَّت منذ خمسين سنة مضت» (Gell-Mann, 1976: 29).

إذاً كان مفهوم اللاسببية أحد نتائج الشكل الذي تطورت إليه النظرية الكمية، ولذلك فانه لا يمثل بالضرورة صفة أصلية من صفات الظواهر المايكروية. أي لو أمكن تطوير النظرية الكمية إلى شكل آخر فإن من الممكن أن تختفي هذه اللاسببية من النظرية الكمية، وهذا هو في الواقع الموقف الذي اتخذته قلة من الفيزيائيين من بينهم ماكس بلانك وألبرت اينشتاين اللذين بقيا يصران إلى نهاية حياتهما على ضرورة تطوير النظرية الكمية بحيث تستطيع أن تتوصل إلى السببية التي تقف وراء سلوك الجُسَيم المنفرد ولا تبقى نظرية عاجزة عن التعامل سوى مع السببية الإحصائية المتمثلة في المعدلات الإحصائية. وفعلاً كانت هنالك محاولات لطرح تفسيرات بديلة للنظرية الكمية تنطلق من الافتراض بأن المظهر اللاسببي لهذه النظرية إنما يعود إلى معالجتها للظواهر المايكروية على مستوى معين وأن الدخول في المادة إلى مستويات أكثر عمقاً يمكن أن يؤدي إلى اكتشاف «متغيرات خفية» hidden variables يُزيل أخذها بنظر الاعتبار المظهر اللاسببي في الظواهر الكمية. فوفقاً لنظريات المتغيرات الخفية هذه فإن المظهر

اللاسببي للظواهر المايكروية لا يعود إلى لاسببية حقيقية في هذه الظواهر وإنما يرجع إلى عدم تعامل النظرية الكمية التقليدية مع الأسباب التي تقف وراء هذه اللاسببية الظاهرية والتي تقع في مستويات من المادة أعمق من المستويات التي تظهر فيها اللاسببية. بعبارة أخرى، أن النظرية الكمية بشكلها التقليدي تُحلِّل الظواهر المايكروية إلى مستوى معين يوصل إلى الاستنتاج بأن هنالك لاسببية في كيفية حدوث هذه الظواهر، إلا أن تحليل هذه الظواهر إلى مستوى أعمق سيأخذ بنظر الاعتبار «متغيرات خفية» لمستوى التحليل السابق وبالتالي سيبيّن أن هنالك بالفعل أسباباً وراء حدوث الظواهر الكمية. فعلى سبيل المثال، ترى نظريات المتغيرات الخفية أن من الممكن تحديد زمن تحلل نواة عنصر مشع بدقة تامة إذا عُرفت كل المتغيرات التي تتدخّل في العملية والتي تقع في مستوى للمادة أعمق من المستوى النووي الذي تدرس فيه النظرية الكمية التقليدية ظاهرة التحلل الإشعاعي، وبالتالي فإن زمن التحلل ليس عشوائياً كما تدَّعي الصيغة الحالية للنظرية الكمية. أي أن نظريات المتغيرات الخفية تعتبر النظرية الكمية بشكلها الحالي نظرية ناقصة وأن كل العشوائية واللاسببية والتحديدات المعرفية التي تفترضها هذه النظرية إنما تعود إلى كونها نظرية غير كاملة.

إن أحد الأمثلة التقليدية لتوضيح فكرة المتغيرات الخفية هي الظاهرة التي تُعرف بالحركة البراونية Brownian motion. ففي عام 1827 لاحظ عالم النبات الانكليزي جون براون أثناء مُراقَبَته بالمجهر لحبوب لقاح دقيقة عائمَة على سطح الماء أن هذه الحبوب كانت تدور بشكل غريب وفي نفس الوقت تتحرك بشكل عشوائي في مختلف الاتجاهات. على المستوى المجهري الذي تحدث فيه الحركة البراونية العشوائية لم يكن هنالك من تفسير لها، إلا أنها فُسِّرت لاحقاً على أساس الحركة المستمرة لجزيئات الماء نفسها. أي أن الحركة البراونية بدت وكأنها تحدث من دون سبب حين نظِر إليها بواسطة المجهر، بينما بيَّنت النظرية التي تناولت مستوى للمادة أعمق من المستوى المجهري الذي لوحظت الظاهرة فيه أن هنالك أسباباً لحدوثها. وبنفس الأسلوب يمكن القول بأن فهم ما يحدث

على المستوى الذري للمادة يتطلب دراسة ما يحدث في مستوى أعمق من ذلك، أي مستوى دون ذري، كدراسة حالة الجُسَيمات التي تتكون منها الذرة نفسها.

قام أحد مؤسسي النظرية الكمية الأوائل والحائز على جائزة نوبل عام 1929، الفرنسي لوي دي بروي 1987-1892(Louis de Broglie)، بطرح أول نظرية تقدم تفسيراً بديلاً للنظرية الكمية على أساس مفهوم المتغيرات الخفية وذلك في عام 1927 (de Broglie، 1927). إلا أن دي بروي اضطر في حينها إلى التخلي عن نظريته نتيجة الانتقادات الكثيرة التي تعرضت لها، وعلى وجه التحديد التفنيد الرياضي الذي نشره فون نيومان في كتابه عن النظرية الكمية والذي ادَّعى فيه بأن ما من نظرية مبنية على مفهوم المتغيرات الخفية يمكن أن تفسر بشكل سليم سلوك الجُسَيمات الكمية (Neumann، 1932)؛ هذا التفنيد الرياضي الذي اتضح فيما بعد خطؤه. ويشير الفيزيائي جون غريبن إلى أن هذا البرهان الرياضي كان أحد أسباب رفض نظريات المتغيرات الخفية قبل أن يتبيّن فشله (Gribbin، 1995; 152-156). إلا أن ديفيد بوم عادَ بعد خمسة وعشرين عاماً إلى أفكار دي بروي فقام بتطويرها وتوسيعها ونشر تفسيراً للنظرية الكمية مبنياً على مفهوم المتغيرات الخفية (Bohm، 1952a، 1952b). تبيّن نظرية المتغيرات الخفية لبوم أن اللاسببية لا تقع في صلب الظواهر المايكروية وإنما هي نتيجة الشكل التقليدي الذي تطورت إليه النظرية الكمية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن نتائج نظرية بوم تتفق مع نتائج الميكانيك الكمي التقليدي (Bohm، 1980، 1984).

يتضح مما تقدم أن اللاسببية ليست حقيقة قد فرغت الفيزياء من البرهنة عليها كما كانت الغالبية العظمى من الفيزيائيين تعتقد في وقت من الأوقات. لقد بدأ منذ الستينيات اهتمام متزايد بالبحث عن تفسيرات بديلة لتفسير كوبنهاغن، تفسيرات مبنية على المفاهيم الكلاسيكية مثل السببية والواقع الموضوعي وليس فيها محل لمفاهيم مشوشة وغير قابلة للفهم مثل اللاسببية والواقع اللاموضوعي. إلا أنه، وكما متوقع، فإن هنالك إصراراً من قبل الكثير من الفيزيائيين على مقاومة هذا الاتجاه في التطوير محاولين الإبقاء على نظرة

مدرسة كوبنهاغن في موقعها المتميز الذي تحتله (Laurikainen, 1995b). على سبيل المثال، في مقابلة أجراها بول ديفيز، الذي كان في حينها بروفسوراً للفيزياء النظرية في جامعة نيوكاسل البريطانية، وجوليان براون، المنتج في إذاعة بي. بي. سي البريطانية، مع رودولف بيرلز Rudolf Peierls، أحد المتمسكين بتفسير كوبنهاغن والذي كان قبل تقاعده في عام 1974 بروفسوراً في جامعة أوكسفورد البريطانية، اعترض بايرلز على استخدام ديفيز في سؤاله لتعبير «تفسير كوبنهاغن» وذلك «لأن هذا يبدو وكأن هنالك عدة تفسيرات للنظرية الكمية. هنالك تفسير واحد فقط. هنالك أسلوب واحد تستطيع أن تفهم من خلاله الميكانيك الكمي» (Davis & Brown, 1989: 71). المفارقة التي يجدر ذكرها هنا هي أن بيرلز طرح رأيه المتشدد والواثق هذا في برنامج بثته إذاعة البي. بي. سي في منتصف الثمانينات تضمن مقابلة مع سبعة آخرين من أبرز المتخصصين في نظرية الكم والذين بدا كل منهم مقتنعاً بتفسير مختلف للنظرية الكمية، علماً بأن كلاً من هذه التفسيرات يعني بالضرورة خطأ التفسيرات البديلة![1]

إن لظهور نظريات المتغيرات الخفية دلالات مهمة جداً، إذ توضّح هذه النظريات أن النتائج الفلسفية الخطيرة التي تم استنتاجها من النظرية الكمية التقليدية، أي الامتدادات الفلسفية لتفسير كوبنهاغن، ليست لها قيمة خاصة وذلك لأنها ليست بأكثر من نتائج نظرية معينة من بين عدد من النظريات التي يمكن لكل منها تقديم وصف للظواهر المايكروية يتفق مع النتائج التجريبية، كنظرية ديفيد بوم. على سبيل المثال، فإن نظرة تفسير كوبنهاغن إلى الواقع على أنه واقع لاموضوعي، لا تمثل الوصف الوحيد للواقع الذي يمكن استنتاجه من النظرية الكمية وإنما هو وصف للواقع وفقاً لتفسير معين للنظرية الكمية والذي هو تفسير تعتمد شرعيته إلى حد كبير على الوضع الحالي للنظرية الكمية.

---

(1) نشر ديفيز وبروان مقابلات البرنامج مع مقدمة عن النظرية الكمية في كتاب أسمياه «الشبح في الذرة» (The Ghost in the Atom (Davis & Brown, 1989).

الا أن من المهم هنا تأكيد أن تطور نظرية من نظريات المتغيرات الخفية أو أية نظرية أخرى إلى الحد الذي يجعلها تحقق نجاحات تتجاوز نجاحات النظرية الكمية التقليدية لا يعني أن هذه النظرية هي النظرية النهائية التي تفسّر كل شيء والتي يجب أن نحاول استخراج الدلالات الفلسفية لقوانينها الرياضية وتعميمها على كل ظواهر العالَم، كما حاول أن يفعل بعض مؤيدي مفهوم المتغيرات الخفية (أنظر مثلاً Bohm، 1984). إذ أن مثل هذا الموقف لن يكون إلا تكراراً للخطأ الذي وقع فيه أصحاب تفسير كوبنهاغن الذين اعتقدوا بأن قوانين الميكانيك الكمي الذي وضعوه هي قوانين كونية يمكن استنتاج مختلف النتائج الفلسفية منها، والذي هو نفس الخطأ الذي وقع فيه قبلهم لابلاس وفيزيائيو الميكانيكية الحتمية.[1] إن المشكلة الجوهرية في مثل هكذا محاولات خاطئة هي أنها تنسى أن النظرية الفيزيائية، أياً كانت، ليست سوى محاولة لوضع أنموذج نظري يفسّر ما هو معروف من ظواهر تجريبية بأعلى دقة ممكنة. ولذلك فإن أية نظرية جديدة يمكن أن تحل محل النظرية القديمة طالما كانت النظرية الجديدة قادرة على تقديم نتائج أكثر دقة، وأن أية نظرية مهما بدت مهمة وصحيحة في وقت من الأوقات لابد وأن يبدأ العمل على استبدالها كلياً، أو على الأقل تغييرها أو تطويرها، حالما تُكتَشف ظواهر جديدة لا تستطيع هذه النظرية تفسيرها. إن تاريخ العلم يعلّمنا أن العلم لم ولن يتوقف يوماً عن حرق نظرياته القديمة وقوداً لرحلته نحو بناء نظريات أكثر عملية وفائدة. فالنظرية الفيزيائية يتم وضعها لأسباب عملية تتمثل في الحاجة لنموذج نظري يفسر ظواهراً تجريبية ولا يتم

---

(1) من المثير للسخرية هو أنه في نهاية القرن التاسع عشر، حين كان الميكانيك النيوتني متربعاً على عرش الفيزياء، أعلن اللورد كيلفن في كلمة له أمام الجمعية الملكية في إنكلترا أن الفيزياء على وشك الوصول إلى النهاية التي تُصبح فيها كل الظواهر، بما فيها الظواهر البايولوجية والكيميائية، قابلة للتفسير بحفنة من القوانين الفيزيائية! لاشك أن مثل هذا التصريح لأحد أشهر الفيزيائيين والذي جاء مباشرة قبل الانقلاب الكمي على فيزياء نيوتن هو مثال نموذجي على التكبّر العلمي وتقدير العلماء الخاطئ لما يمثّله العلم الذي يدرسوه ويدرّسوه! (Peat، 1988 : 4).

وضعها لأسباب فلسفية. لذلك فإن إعطاء قيمة فلسفية للنظرية الفيزيائية يعني استخدام النظرية الفيزيائية لوظيفة غير تلك التي وُجِدَت لأجلها. وعلى هذا الأساس، فانه ليس هنالك فرق بين القيمة الوجودية لأجوبة النظريات المختلفة حول سؤال فلسفي مثل هل للواقع وجود موضوعي أم لا، لأن النظرية الفيزيائية هي بالتعريف غير مؤهلة للجواب على هذا السؤال. لذلك، فإن جواب نظريات المتغيرات الخفية على مثل هكذا سؤال لا يقل ولا يزيد قيمةً عن جواب تفسير كوبنهاغن أو جواب فيزياء نيوتن الكلاسيكية، إذ ما من إجابةٍ من هذه الأجوبة لها قيمة وجودية حقيقية. إن من الممكن إقامة نظرية فيزيائية على أساس الجواب سلباً أو إيجاباً على هذا السؤال، إلا أن من غير الممكن أن ننتظر من النظرية الفيزيائية نفسها أن تجيبنا على هذا السؤال! إن النظرية الفيزيائية هي بالتعريف غير مهيئة للجواب على مثل هذا السؤال الأساسي وهذا كل ما في الأمر!

يبيّن تاريخ الفيزياء أن نزعة إخراج النظرية الفيزيائية من مجالها العملي التفسيري للعالَم الفيزيائي المحدود لتُستَخدم في الإجابة على أسئلة فلسفية كونية شاملة هي نزعة لم تختف يوماً، مما يشير إلى أن أصل هذه النزعة يكمن في الفيزيائيين أنفسهم لا في طبيعة النظريات التي يقومون بصياغتها. فقد رأينا على سبيل المثال محاولة لابلاس تعميم قوانين نيوتن وجعلها قوانين كونية، وما أوصلته إليه من نتائج فلسفية شاملة تغطي مجالات تقع خارج المجال المحدود لقوانين نيوتن. ثم لم تلبث أن جاءت النظرية الكمية التي أبدلت قوانين نيوتن بقوانين أخرى أراد واضعوها بدورهم أن يصوروها كقوانين كونية، لتوصلهم بالتالي إلى طقم جديد من النتائج الفلسفية المختلفة تماماً عن استنتاجات لابلاس الميكانيكية الحتمية وتفوقها ولاشك غرابة، إلا أنها، بالتعريف، لا يمكن أن تكون أكثر قيمة منها. إنه لأمر فيه الكثير من السذاجة والتكبّر أن يتم استخراج صورة كاملة للكون بكل أجزائه المختلفة من كيانات ومخلوقات ميتة وحية بأنواعها واختلاف صفاتها، بكل ما يُعرَف عنه وما لا يُعرَف، من خلال

تعميم أخرق لأطقم من المعادلات الرياضية التي تصف ظواهراً فيزيائية محددة! إن مما يكشف بوضوح السذاجة والنزعة التكبرية اللتين يتضمنهما هذا الموقف تجاهله للحقيقة التي يشهد لها تاريخ الفيزياء من أن هذا العلم شهد ويشهد بشكل مستمر سقوط الكثير جداً من النظريات وظهور نظريات بديلة وبالتالي استبدال معادلاته الرياضية بأخرى جديدة، وأن أية نظرية من نظرياته تبقى معرّضة للتغيير أو التبديل في أي وقت. قد يعترض البعض بأن النظرية الكمية، وبعد حوالي قرن من ظهورها، لاتزال تبدو نظرية ناجحة جداً في تفسير وتوقع الكثير من الظواهر، إلا أن هذا الاعتراض يتجاهل حقيقتين مهمتين. الأولى هي أن النجاح مفهوم نسبي وليس مطلقاً، إذ أن فيزياء نيوتن هي الأخرى ناجحة ولكنها بالتأكيد أقل نجاحاً من فيزياء الكم، أي ذات قدرة على تفسير عدد أقل من الظواهر؛ والثانية هي أن إذا كان عُمُر نجاح نظرية الكم حوالي قرن من الزمان، فإن نجاح الفيزياء الكلاسيكية عمَّر ضعف هذه المدة قبل أن تنهار تلك الفيزياء تماما!

إذاً، فمحاولة استخلاص استنتاجات فلسفية شاملة من النظريات الفيزيائية يتضمن خطأين قاتلين على قدر تعلق الأمر بهذه الاستنتاجات. أولهما، تجاهل كون النظرية الفيزيائية توضَع لتفسير ظواهر معينة ولذلك فإنها ليست ذات قيمة وجودية حقيقية. أي بعبارة أخرى، أن نجاح نظرية فيزيائية في تفسير ظواهر معينة لا يعني أن فرضيات هذه النظرية وما جاءتنا به من جُسَيمات وموجودات ميتافيزيقة تمثل وصفا حقيقياً للواقع الفعلي. وثانيهما، وهو خطأ يتضمن سابقه لأنه يعطي قيمة وجودية للنظرية الفيزيائية، هو محاولة تعميم النظرية الفيزيائية لتغطي مجالات غير المجالات التي وُضِعت أساساً لتشملها. هناك بعض الملاحظات المهمة بخصوص هذا الخطأ، والتي يمكن عرضها من خلال مناقشة ما يُعرف عادة بـ «نظرية المنظومات» systems theory.

من المعروف أن خصائص معظم المنظومات المركبة في الطبيعة لا تمثّل المجموع الجبري لخصائص مكوّناتها constituents. أي رغم أن المنظومة

تنتج عن تفاعل مكوّناتها، فإنها ليست مجرد كيان يجمع خصائص هذه المكونات، وإنما لها خصائص ذاتية تتميز بها بمعزل عن خصائص مكوناتها. وكمثال بسيط على ذلك، لنأخذ الماء الذي يمثل منظومةً متكونة من هايدروجين وأوكسجين. فالخصائص الكيميائية والفيزيائية للماء تختلف تماماً عن خصائص أي من الهايدروجين والأوكسجين ولا تمثل مجموعا جبرياً لصفات هذين الغازين. لذلك فإن خصائص المنظومة تعتبر عادة «خصائص مُنبثِقة» emergent properties، أي خصائص جديدة تظهر مع ظهور المنظومة نفسها للوجود، وهي خصائص لم تكن موجودة في المكونات الأولية للمنظومة، رغم أنها تنتج من اجتماع هذه المكونات. ومن الطبيعي أنه عند وضع نظرية فيزيائية أو كيميائية تفسر تركيب الهايدروجين والأوكسجين، أو الغازات بشكل عام، فإن من الضروري أن تكون النظرية ناجحة لا في تفسير سلوك كل من الهايدروجين والأوكسجين بمفردهما فحسب، ولكن في تفسير كيفية ظهور الماء بخصائصه المحددة عند اتحاد الهايدروجين والأوكسجين. فاذا فشلت النظرية في ذلك فإن هذا يستوجب إما تحويرها أو رفضها تماماً ووضع نظرية بديلة. كما أن النظرية الناجحة في تفسير تفاعل الهايدروجين والأوكسجين يجب أن تكون ناجحة في تفسير تفاعلات الماء نفسه مع غيره من المواد، لأن منظومة الماء بخصائصها المُنبثِقة لها قوانينها الخاصة التي تحكم سلوكها، وهكذا. إن هذا هو الشكل العام الذي يتم من خلاله تطوير النظرية الفيزيائية أو الكيميائية، وذلك بجعلها تفسر كيفية حدوث الظواهر من خلال تحديد تركيب المواد التي تدخل في حدوث الظاهرة وطبيعة العلاقات بينها. إلا أننا يجب أن لا ننسى أبداً أن النظرية الناجحة لا تمثل سوى أنموذج تفسير وليس هنالك أي مبرر للافتراض بأن الوصف الذي تقدمه يتطابق في تفاصيله مع ما يحدث في الطبيعة فعلاً.

يتبيّن مما تقدم أن تعميم نظرية فيزيائية معينة بافتراضها شاملة للظواهر التي تحدث على مستوى أعلى من المستوى الذي وُضِعت أساساً لتفسير ظواهره يتطلب البرهان على أن هذه النظرية قادرة على تفسير ظهور الخصائص

المُنبثِقة للمنظومات التي تنتمي إلى المستوى الأعلى الذي يُراد تطبيقها عليه. على سبيل المثال، نقرأ في كتاب حديث نسبياً عن النظرية الكمية:

من حيث المبدأ يستطيع المرء أن يتصور سلسلة من التحليلات التي يتم فيها تحليل علم الاجتماع إلى علم النفس، وعلم النفس إلى الفسلجة، والفسلجة إلى البايولوجيا، والبايولوجيا إلى الكيمياء، والكيمياء إلى الفيزياء (هذه النظرة للعلم تُسمى «الاختزالية» reductionism من قبل الذين لا يفضلونها و«وحدة العلم» من قبل الذين يفضلونها) (Sudbery، 1986).

في هذا المثال نجد الكاتب يفترض أن النظرية الكمية هي أساس كل الظواهر في الكون، رغم أن هذه النظرية لم توضَع وتُدقَّق إلا على مستوى ظواهر معينة! إن المطلوب كبرهان للتأكد من صحة هذا الادعاء هو تبيين أن النظرية الكمية قادرة على تفسير ظهور الخواص المُنبثِقة للمنظومات المعقدة التي تنتمي إلى مستويات أعلى من المستويات دون الذرية والذرية، وصولاً إلى الإنسان، الذي هو أعقد المنظومات الأرضية، والمخلوقات الذكية التقليدية. إن النظرية الكمية وُضِعت لتفسير الظواهر المايكروية وقد نجحت فعلاً نجاحاً كبيراً في تفسير ما يحدث على المستويات الذرية ودون الذرية للمادة، إلا أن هذا النجاح لا يبرر الاستنتاج بإمكانية تطبيق هذه النظرية على ظواهر ومنظومات أكثر تعقيداً، حتى وإن كانت هذه الأخيرة تتكون أساساً من جُسَيمات من النوع الذي نجحت النظرية الكمية في دراسة ظواهرها، وذلك لأن لهذه المنظومات خصائصاً مُنبثِقة تختلف تماماً عن الخصائص التي تتمتع بها الجُسَيمات والمنظومات التي تنتمي إلى المستويات المايكروية التي تدرسها النظرية الكمية. وعلى وجه التحديد، فقد نجحت النظرية الكمية في تفسير خصائص صفات أبسط نواع الذرات، ذرة الهايدروجين، بشكل دقيق، إلا أن دقتها هذه تبدأ في التراجع في حالة تطبيقها على جزيئات كيميائية أكثر تعقيداً. في الحقيقة أن إجراء الحسابات الكمية، كمستويات الطاقة مثلاً، لمركَّبات كيميائية ذات درجة تعقيد متواضعة جداً، كالبلورات، هي مستحيلة، على الأقل من الناحية العملية. فتركيب الجزيئات

والتراتيب الذرية داخل البلورات تُدرَس عملياً باستخدام وسائل كيميائية ووسائل علم البلورات. إن من غير الممكن، على سبيل المثال، إجراء الحسابات الكمية التي تبدأ من المستوى النووي والألكتروني للمادة صعوداً في مستويات التركيب المادي وصولاً إلى المستويات التي توجد فيها المركَّبات الكيميائية متوسطة التعقيد، كالمركَّبات الكيميائية التي تدخل في تركيب الكائنات الحية والتي يهتم بدراستها علماء الكيمياء الحياتية، للبرهنة على أن النظرية الكمية تتوقع فعلاً ظهور الخصائص المُنبثِقة لهذه المنظومات. وبهذا الخصوص، كتب لينوس باولنغ Linus Pauling في عام 1960 وصفاً دقيقاً يصُحُّ اليوم كما كان صحيحاً قبل أكثر من ثلاثة عقود ونصف:

انّنا قد نصدق الفيزيائي النظري الذي يقول لنا بأن من المفروض أن كل صفات المواد قابلة للحساب بوسائل معروفة - حل معادلة شرودنغر.[1] في الواقع، على كل حال، لقد رأينا خلال الثلاثين سنة منذ اكتشاف معادلة شرودنغر التوصّل فقط إلى بضعة حسابات ميكانيكية-كمية غير تجريبية دقيقة لخصائص مواد يهتم بها الكيميائي. لازال على الكيميائي أن يعتمد على التجربة للحصول على معظم معلوماته عن خصائص المواد (Pauling, 1960: 220).

فاذا كان من غير الممكن استخدام النظرية الكمية لتوقع خصائص المركبات البايوكيمائية، بل وخصائص مواد كيميائية بسيطة نسبياً، فما بالك بمنظومات معقدة مثل الخلية الحية التي تفصل بينها وبين المركبات البايوكيمائية أعداد كبيرة من مستويات التعقيد التي لكل منها منظوماتها الخاصة من مركبات

(1) معادلة شرودنغر من أشهر وأهم المعادلات في الميكانيك الكمي. وقد وضعها في عام 1925 الفيزيائي النمساوي أرفين شرودنغر (1887-1961 Erwin Schrdinger)، الحائز على جائزة نوبل في عام 1933. هذه المعادلة تصف كل الظواهر التي تدرسها النظرية الكمية وبشكل يختلف كلياً عن أوصاف الفيزياء الكلاسيكية، إلا أننا تجنبنا التطرق إليها بقصد عدم التوسع في هذا المجال إلى ما يقع خارج نطاق موضوع الكتاب.

وكيانات والتي يتمتع كل منها بخواصه المُنبثِقة الخاصة؟ إلا أن هذا لم يمنع الكثير من الباحثين الذهاب في ادعاءاتهم حد القول بأن النظرية الكمية يمكن أن تفسر ظهور خصائص كل أنواع المنظومات في الكون، بما فيها الكائنات الحية، بما فيها الإنسان، أكثر المنظومات الخلوية الحية تعقيداً!

من حيث المبدأ، فإن الأخذ بالفلسفة الاختزالية في إرجاع كل المركبات المادية المعقدة في الكون إلى جُسَيمات أولية معينة هو منهج سليم ومنطقي، إذ أن كون المركَّب يتكون من مكوناته هو أمر صحيح بالتعريف. فالماء مثلاً يمكن تحليله إلى هايدروجين وأوكسجين، وهذين الغازين يمكن تحليلهما إلى جزيئات، فذرات، فألكترونات ونوترونات وبروتونات، وهكذا. من الواضح طبعاً أن الفلسفة الإختزالية تهمل الخصائص المُنبثِقة للمنظومات في إرجاعها لهذه المنظومات إلى مكوناتها الأصلية البسيطة، إلا أن هذا الأمر لن يؤثر على سلامة التحليل لأن الخصائص المُنبثِقة ليست «كيانات» entities أو مكوّنات أخرى تدخل في تركيب هذه المنظومات وإنما صفات للمنظومة التي تتركب من مكوّناتها. فالمنهج الإختزالي في العلم هو منهج صحيح على قدر تعلق الأمر باستخدامه في دراسة تركيب المواد، إلا أن من الخطأ الاستنتاج من النتيجة التي تُوصِلنا إليها النظرةُ الإختزالية لتركيب المنظومات واقعية نظرية تفسيرية معينة لظواهر المستويات الأولية. أي أن تحليل المنظومات مختلفة التعقيد إلى نفس المكوّنات الأولية المايكروية هو أمر سليم تماماً، ولكن هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أن أية نظرية تشرح سلوك هذه المكوّنات الأولية المايكروية على مستويات دُنيا هي نظرية ناجحة في توقع ظهور كل تلك المنظومات المعقدة من هذه المكوّنات الأولية المايكروية، أي أن نجاحها كنظرية على مستويات معينة لا يعني نجاحها على مستويات أعلى.[1]

---

(1) من الضروري الإشارة إلى أن المكوّنات الأولية المايكروية التي تتركب منها المادة ليست كيانات ذات وجود مستقل عن النظرية الفيزيائية مثلما هو حال موجودات العالم الماكروي. لذلك فإن المنهج

إن مثل هذا الاستخدام الخاطئ للفلسفة الإختزالية والجهل بنظرية المنظومات أو التقليل من شأنها يمكن أن يقود إلى سوء فهم كبير لظواهر العالَم. لقد كان جهلهم بنظرية المنظومات هو أحد معاول الجهل التي حفر بها لابلاس وأتباعه فخ السببية الحتمية الذي وقعوا فيه والذي جعلهم يتخيلون العالَم بشكل ميكانيكي تتحرك أجزاؤه كما تتحرك أجزاء الساعة الميكانيكية! إذ أنهم أرادوا أن يفهموا كل ما يجري في الكون من خلال دراسة الوجود على المستوى الذري غافلين عن حقيقة أن أبسط المركبات الكيميائية هي منظومة لها خواصها المُنبثِقة ولا يمكن اعتبارها مجرد تكتلات من الذرات المتحركة! أي أنهم أغفلوا حقيقةً مفادها أن النظرة الإختزالية التي تشير إلى أن كل ما في الكون مرجعه جُسَيمات أولية مايكروية، والتي كانت في نظر لابلاس ذرات، لا تعني أن النظرية الذرية التي كانت سائدة، أو أية نظرية ذرية أخرى، يمكن أن تمثل تفسيراً لكل ما يحدث في الكون!

إن بعض الخصائص المُنبثِقة للكائنات الحية مثل «الذكاء» intelligence و «الإختيار أو الإرادة» volition or free will تُبرِز بشكل استثنائي أهمية نظرية المنظومات، كما أن لهذه الخصائص أهمية خاصة في إبراز قصور الأنموذج الميكانيكي للعالَم. إن نظرية المنظومات تفسر ظهور صفات كالذكاء والإرادة على أنها خصائص مُنبثِقة للمادة الدماغية التي هي عبارة عن منظومة غاية في التعقيد. وهذه الصفات تبدو في أجلى صورها وأرقى مستوياتها في حالة الإنسان، الذي هو أرقى منظومة حية أنتجتها سلسلة التطور الطبيعي للمخلوقات المائية، والذي يمثل دماغه أرقى منظومة ثانوية تدخل في تركيبه، وأرقى منظومة ثانوية إطلاقاً بين كل المنظومات الثانوية التي تكوّن الكائنات الحية وغير الحية. فأن يكون الإنسان كائناً حياً ذا ذكاء وإرادة يجعل منه كائناً ممتلكاً للقابلية

الإختزالي يعتمد في تحليله بالكامل على النظرية الفيزيائية وبالتالي فإن استخدامه في التحليل ليس بضمان على الإطلاق على صحة النتائج. إلا أننا لن ندخل هنا في تفاصيل هذه المسألة المعقدة.

على «الإبداع» creativity، أي ذا قابلية على أن يتصرف وفقاً لدوافع شخصية خالصة ليست بالضرورة نتاجاً لتأثيرات خارجية. إن هذا لا يعني بالتأكيد أن تصرفات الإنسان لا تتأثر بما يحدث في العالَم من حوله ولا ينفي حقيقة أن هذه التصرفات هي في كثير من الأحيان ردود أفعال على أحداث خارجية، إلا أنه يعني أن هنالك تصرفات يقوم بها الإنسان تحت تأثير دوافع مصدرها دماغه، الذي هو أساس كل عمليات التفكير في الإنسان. إن وجود عنصر الإبداع[1] يهدم أسس الصورة الميكانيكية الحتمية للعالَم، ويبيّن الخطأ الأحمق الذي وقع فيه فلاسفة الميكانيكية الحتمية حين لم يقصروا استخدامهم للفلسفة الإختزالية على مجرد القيام بوصف تركيب المنظومات المعقدة في الكون، ولكنهم استخدموها أيضاً في إنكار الخصائص المُنبثِقة لهذه المنظومات، فغفلوا عن حقيقة مفادها أن عالَمنا هذا هو عالَم لا يخضع للقوانين الحركية للمادة على المستوى الذري فحسب، وذلك لأنه عالَم يدخل في صيرورة حوادثه عنصرٌ إبداع مستمر ينتمي إلى أعقد منظومة مائية الأصل، ناهيك عن أن هذا العالَم مليء بمصادر إرادة وذكاء، وبالتالي إبداع، لا يمثل الإنسان والكائنات الحية المائية الأصل سوى جزء بسيط منها.

من الواضح إذاً أن نزعة تعميم نظريات الفيزياء، واستخدامها في مجالات تتجاوز المجالات التي كانت قد صِيغَت لتُستخدَم فيها، هي التي تؤدي إلى استخراج استنتاجات فلسفية شاملة من القوانين الرياضية لهذه النظريات. إلا أن النظريات الفيزيائية تتباين في قدرتها على تغذية هذه النزعة الضالة، حيث توفر الفرضيات والقوانين الرياضية لبعض النظريات الفيزيائية الفرصة للعلماء في بناء نتائج فلسفية أكبر بكثير من تلك التي يمكن لهم استخلاصها من

(1) من الواضح أن مصطلح الإبداع هنا لا يُقصَد به أي حكم أخلاقي، بالمعنى الفلسفي للأخلاق، فالإبداع في هذا السياق يمكن أن يكون من الناحية الأخلاقية إبداعاً سيئاً، أي شراً، كما يمكن أن يكون إبداعاً حسناً، أي خيراً.

غيرها من النظريات. إن هذا الوصف ينطبق بشكل استثنائي على النظريتين النسبية والكمية اللتين استُخدِمَتا كوسيلتين للوصول إلى مختلف الاستنتاجات الفلسفية. ولا أدل على المرونة الفلسفية التي توفرها قوانين النظريتين النسبية والكمية من أن الباحثين المختلفين قد استخلصوا من هاتين النظريتين نتائجاً فلسفية متناقضة تماماً! على سبيل المثال، تبيّن مقولة آينشتاين الشهيرة «إن الرب لا يلعب الزهر» أن مفهوم اللاسببية يتعارض مع فكرة النظام والسيطرة التي يتضمنها مفهوم التدبير الإلهي. إن معظم الفيزيائين والفلاسفة يوافقون آينشتاين في استنتاجه بأن عالَماً لاسببياً تحدث فيه حوادث بشكل عشوائي لا يحكمها أي قانون، كما يفترض تفسير كوبنهاغن للنظرية الكمية، هو بالتأكيد عالَم لا يمكن أن يكون تحت هيمنة إله خالق يسيطر على مُلكِه (Mansfield، 1995: 79). إلا أننا نجد في نفس الوقت فيزيائيين آخرين يعتقدون بأن لاسببية الحوادث الفردية المقترنة بسببية إحصائية هي في الواقع دليل على وجود خالق، مدعّين بأن هذا الخالق هو الذي يتدخّل ليجعل اللاسببية التي تحكم الظواهر الكمية على المستوى الفردي تنتج سببية على المستوى الاحصائي! (Laurikainen، 1990، 1992، 1996).

إن الحركات الروحانية الحديثة بمختلف أشكالها واتجاهاتها، والآخذة بالانتشار حالياً بشكل سريع جداً في الغرب، وجدت في مفاهيم النظريتين النسبية والكمية مجالاً خصبا لاستنتاج ما تريد استنتاجه مما تعتقده دلائلاً على صحة الأفكار التي تعتنقها. فلاشك أن تطبيق نسبية الزمان والمكان في مختلف مجالات الحياة يمكّن المرء من استنتاج ما يطيب له استنتاجه. ولاشك أيضاً أن فكرة مدرسة كوبنهاغن عن ذاتية الواقع وكونه نتاج تفاعل الإنسان والعالَم الخارجي هي الأخرى فكرة من الممكن تطويعها للوصول إلى ما يُرام الوصول إليه من نتائج ميتافيزيقية، كما فعل باولي مثلاً في نظريته حول التفاعل الفيزيائي-النفسي. إن مقدار التحديدات المفروضة على قابلية الإنسان على وضع الافتراضات، سواء في الفيزياء أو الفلسفة أو الدين أو غيرها من المجالات،

تحددها صرامة القوانين التي يعتبر الإنسان نفسه مُلزَماً بالأخذ بها في كل نظرية يضعها. إلا أن أفكاراً مثل نسبية الزمان والمكان في النظرية النسبية واللاسببية في النظرية الكمية تتضمن أقل ما يمكن من قيود على قابلية الإنسان على وضع الفرضيات والنظريات. في الواقع أن لاسببية النظرية الكمية غالباً ما يُشار إليها بتعبير «اللاقانونية» lawlessness لأن هذا هو ما تدل عليه بالفعل!

لقد كان حرياً بالذين أُخذوا بالأبعاد الفلسفية لتفسير كوبنهاغن للفيزياء الكمية أن يستكشفوا كل النتائج التي يوصلهم إليها منهجهم هذا ويعترفوا بأن تفسير كوبنهاغن، من خلال النظرة الذاتية التي يطرحها عن الواقع، يجعل من النظرية الكمية «فيزياءً مُكَثلَكة» catholicized physics يقع الإنسان في مركزها وكل ما سواه ليس له معنى ولا موقع، بل ولا حتى وجود! بل أن نزعة الكَثلَكة هذه في الفيزياء إنما تتجاوز حتى الفلسفة الدينية الكاثوليكية الأصلية التي وإن جعلت كل الخلق يدور حول الإنسان باعتباره هدف ومركز الكون، فإنها على الأقل لم تجعل باقي الخلق يستمد وجوده من وجود الإنسان ولم تنكر على باقي الخلق موضوعية وجوده سواء وُجد الإنسان أم لم يوجد! وهكذا نجد أن نزعة الكَثلَكة المتطرفة هذه تشكّل أساس كل من العلم النظري التقليدي ممثلاً بالفيزياء والعلم النظري غير التقليدي ممثلاً بالباراسايكولوجيا المعاصرة. لاشك أن هذه الخاصية المشتركة تبيّن أن الباراسايكولوجيا المُكَثلَكة catholicized parapsychology تتخللها فرضيات ونزعات العلم النظري التقليدي، ممثلاً بالفيزياء المُكَثلَكة، بقدر أكبر بكثير مما يعتقد الكثيرون ومما لعلماء الباراسايكولوجيا رغبة في الاعتراف والإقرار به!

7-5 اللاسببية الموهومة والخطأ المنهجي المزدوج

يتبيّن مما تقدم أن استعارة يونغ لمفهوم اللاسببية من الفيزياء الكمية ليلصقه بمبدأ التَزامُنية تضمن خطأين منهجيين خطيرين. يتمثل الخطأ الأول في عدم إدراك يونغ أن اللاسببية في النظرية الكمية لا تمثّل لاسببية حقيقية

موجودة في صلب الظواهر المايكروية وإنما هي ليست سوى مفهوم كان ظهوره نتيجة لتفسير معين للنظرية الكمية. إذ رأينا أن من الممكن أن تكون هنالك تفسيرات بديلة للنظرية الكمية تُرجِع ما يبدو من لاسببية في الظواهر الكمية إلى أن النظرية لم تصل إلى أعماق كافية في المادة حيث توجد أسباب الظواهر.

أما الخطأ الثاني الذي وقع فيه يونغ، فهو استخلاصه لنتائج فلسفية من نظرية فيزيائية وتعميمه لهذه النتائج على مجالات تتجاوز حدود الظواهر التي وُضعت النظرية الفيزيائية لتعطي وصفاً رياضياً مُرضياً لها. إن يونغ لم يرتكب هذا الخطأ المزدوج مع النظرية الكمية فقط وإنما مع النظرية النسبية أيضاً حيث استعار منها مفهومَي نسبية المكان والزمان. والمثير للسخرية أن يونغ لم يفشل فحسب في إدراك هذا الخطأ المزدوج وإنما جعل منه هدفا يعمل على تحقيقه! إذ كما يبيّن أيرا بروغوف، فقد بقي يونغ يحاول البرهنة على أنه «في النهاية فإن الفيزياء وعلم النفس سيلتقيان..... في نظر يونغ أن هذا الارتباط بين المجالين هو احتمال واقعي» (Progoff, 1973: 141-142). وظن يونغ بأن مبدأ التَزامُنية هو المبدأ الذي يربط بين هذين العلمين، لأنه المبدأ الذي يربط بين حالات نفسية وحوادث فيزيائية.

لقد شارك فولفغانغ باولي يونغ هدفه واتبع منهجه ووقع لذلك في نفس أخطاء صاحبه. وهذا أمر واضح جداً في نظريته عن التفاعل الفيزيائي-النفسي التي هي ليست غير تجسيد آخر للخطأ المنهجي المزدوج الذي يتضمنه التسليم بأن نظرية فيزيائية معينة هي نظرية مطلقة، وإتّباع هذه النظرة الخاطئة باستخلاص نتائج فلسفية عامة من تلك النظرية الفيزيائية.

أما أتباع مدرسة يونغ، فانهم اتَّبعوه في كل شيء بما فيه فشله في تشخيص الخطأ المزدوج الذي وقع فيه، إلا أنهم كانت لهم إضافتهم الخاصة حيث نجدهم يرون في هذا الخطأ دلالة على تقدم تفكير يونغ الحدسي على زمانه! وعلى سبيل المثال، يقول ايرا بروغوف، تلميذ يونغ :

إن مغامرة يونغ في تجاوزه علم النفس إلى الفيزياء لها فعلاً مخاطرها. كانت هنالك أوقات أخرى حينما، في طبيعة عمله الرائد، دخل يونغ مناطقاً تتجاوز مجال اختصاصه المباشر في علم النفس. كانت هذه الخطوات أيضاً محفوفة بالخطر بشكل خاص في مراحلها الأولى. فقد كانت معرضة للانتقاد، لا لأنها كانت قد اتُّخِذت باهمال، ولكن لأن الرؤى الحدسية التي تأتي بواسطتها هي دائمة متقدمة على التوضيح الفكري الضروري في النهاية لجعلها ممكنة الاستخدام. في بعض الأوقات يأخذ هذا التوضيح الفكري وقتاً طويلاً لكي يُنجَز وفيه عدة شِراك. على وجه الخصوص في حالة مفهوم محيِّر جداً مثل التَزامُنية، فاننا يمكن أن نتوقع ظهور عدة صعوبات خلال عمليتَي تحديده وتشذيبه. بإمكاننا أن نأمل، على كل حال، بأنه بينما تستمر عملية إعادة صياغة مفهوم التَزامُنية، فانها ستُنجز دائماً من وجهة نظر تقدّر كم هي كبيرة الإمكانيات والتضمينات التي فُتِحَت بالرؤية الحدسية ليونغ (Progoff. 1973: 148).

يشير هذا الاقتباس من بروغوف إلى ظاهرة غريبة لابد أن يلاحظها كل من يقرأ كتابات أتباع المدرسة اليونغية عن يونغ، وهي احتلاله لموقع استثنائي في نفوس العديد منهم يتجاوز حدود العلاقة المهنية أو علاقة العالِم بتلميذه. فمن يقرأ كتابات مساعديه وتلاميذه، كماري-لويس فون فرانتس وايرا بروغوف وغيرهم، يجد نفسه يقرأ لأناس يعاملون يونغ كما يُعامَل القائد الروحي الذين يرى ما لا يراه غيره،[1] وكما يتضح في تأكيد هؤلاء الأتباع على أنه قد سبق بأفكاره زمانه وأن ما تعرَّض له من نقد لم يكن إلا لأن معاصريه فشلوا في إدراك ما أدركه بحدسه! إلا أن هذا الغُلو في تقدير أفكار يونغ الغامضة واللامنطقية والتي تشكّل خليطاً هجيناً من خيالات وحقائق لم يأت من مساعديه وتلاميذه المباشرين

---

(1) لقد أشار عدد من الباحثين إلى الإعجاب الاستثنائي الذي يبديه أتباع يونغ بأستاذهم والذي يتجسد في معاملتهم لكتاباته بنوع من القدسية لا «كفرضيات مطروحة للتجريب تتطلب اختباراً وتطويراً مستمرين» (Neher. 1996: 62).

فقط وإنما من كثيرين ممن يعتقدون بأنه في النهاية سيتم توحيد الفيزياء وعلم النفس في نظرية شاملة. على سبيل المثال، تقول كارولاين كويتسير، المعالجة النفسية ومدرِّسة علم النفس في جامعة أوريغون الأمريكية: «من المحتمل جداً أن يونغ قد أظهر نفسه مرة ثانية متقدماً على الأزمان ومتقدماً على «علم النفس العلمي» - كما كانت الحالة مع محاولته لخلق علاقة ودية بين روحانية الشرق وعقلانية الغرب» (Keutzer, 1982: 261). وتقول كويتسير في بحث آخر حول علاقة التَزامُنية بالفيزياء الكمية: «بالرغم من أن العديد من العلماء البارزين قد أسَرَهم مفهوم التَزامُنية ليونغ، فإنه ومنذ وقت قريب استطاع العلم أن يأخذ بالاعتبار ظاهرة غير تقليدية كهذه - حادثة خارج سلسلة مكان-زمان سبب-نتيجة» (Keutzer, 1984b: 90).

من الملاحظات المهمة بهذا الخصوص أن شعبية الفلسفة الهجينة التي حاول يونغ إنشاءها قد أخذت اليوم بالتصاعد مرة أخرى في العالَم الغربي بعد فترة انحسار! وهذا أمر يمكن ربطه بزيادة انتشار الحركات الروحانية من مختلف الاتجاهات، وذلك لأن النظرية النفسية اليونغية تمثل خليطاً غير متجانس من علمَي النفس والفيزياء وأفكار دينية وغيبية مشوَّشة، خليطاً يمكن لكل امرئ أن يفهمه كما يشاء هواه ويستنتج منه ما يحلو له استنتاجه! ومبدأ التَزامُنية هو أحد نتائج التهجين الفاشل بين الفيزياء وعلم النفس. إن عيوب مبدأ التَزامُنية كما استعرضها الكتاب لغاية الآن لا تترك مجالاً للشك بأن معالجة يونغ للمتزامنات تضمنت الكثير من الأخطاء المنهجية والفكرية التي تجعل من هذه المعالجة أبعد ما تكون عن إعطاء تفسير مقنع لهذه الظواهر الغامضة، بل أنها معالجة فشلت حتى في تقديم وصف سليم لها!

إن مفاهيماً مثل «اللاسببية» و«نسبية المكان» و«نسبية الزمان» ليست بالمفاهيم السهلة الإدراك أو التصور من الناحية الفلسفية. إن مثل هكذا مفاهيم يمكن التعامل معها بسهولة نسبية فيزيائياً لأنها ذات دلالات معينة في الفيزياء تحددها العلاقات الرياضية التي تدخل هذه المفاهيم طرفاً فيها أو تكون نتيجة

لها. لذلك، فإن تفسير ظاهرة لا تنتمي إلى المجال الفيزيائي البحت الذي تنتمي إليه قوانين النظريتين الكمية والنسبية بواسطة استخدام هذه المفاهيم لا يمكن بحال من الأحوال أن يُسمى تفسيراً، لأن ما سينتج سيكون كماً من الأفكار التي من الصعوبة الإلمام بأبعاد دلالاتها ومعانيها! إن تفسير حادثة فيزيائية بشرية باستخدام مفهوم اللاسببية الذي ظهر من دراسة ظواهر مايكروية لا يمكن على الإطلاق أن يكون تفسيراً واضحاً أو ذا معنىً واحد لكل الباحثين، ولذلك فانه لا يستحق حتى أن يُطلق عليه وصف تفسير. وأوضح دليل على غموض مثل هكذا تفسير محاولة يونغ جعل دور للبُنى الأولية للاوعي في المتزامنات من غير أن يجعل دورها هذا سببياً، وهو أمر كانت للباحثين فيه آراء مختلفة. كذلك كانت محاولة يونغ تفسير الظواهر الخارقة للعادة محاولة فاشلة فيها الكثير من اللاوضوح والتناقض إذ أراد أن يفسر هذه الظواهر المعقدة، التي يدخل الإنسان ومتغيرات أخرى أطرافاً فيها، باستخدام مفهومَي نسبية المكان ونسبية الزمان للنظرية النسبية.

لقد بنى يونغ مبدأ التَزامُنية على أساسٍ من فكرة «العالَم الواحد» وأن العالَم الفيزيائي لا يوجد بشكل مستقل عن حواس الإنسان ووعيه به. ولذلك، وكما يوضح فكتور مانسفيلد، فانه إذا كان العالَم موجوداً وجوداً مستقلاً عن إحساس الإنسان به «فكيف يرتبط بشكل ذي معنى بحالاتنا النفسية الداخلية؟» (Mansfield, 1995: 98). إن الفيزيائي مانسفيلد، الذي يأخذ هو الآخر بمبدأ التَزامُنية ليونغ، يشير إلى حقيقة مهمة وهي أن تفسير يونغ للمتزامنات ينهار تماماً إذا لم يكن تفسير كوبنهاغن هو التفسير الوحيد للنظرية الكمية، وذلك لأن مفهوم «المعنى» الذي يربط بين حالة نفسية وحادثة فيزيائية والذي له دور مركزي في مفهوم التَزامُنية يعتمد على فكرة أن العالَم الفيزيائي ليس له وجود موضوعي بعيد عن إدراك الإنسان له. وفي هذا تعرية كافية لهشاشة مبدأ التَزامُنية اليونغي!

الفصل السادس

حقيقة السببية

رأينا ‌في الفصل السابق أن مدى شمولية دور «السببية» ‌في حوادث العالَم هو أحد المواضيع المثيرة للجدل واللغط بين الباحثين؛ هذا الجدل الذي بدأ ‌في الفيزياء وانتشر منها إلى مختلف المجالات، وهو أبعد ما يمكن عن أن يكون مفهوماً مفروغاً منه ‌في الفيزياء كما يدَّعي البعض. وسبب هذا اللغط هو النظرية الكمية، أو تفسير كوبنهاغن للنظرية الكمية على وجه التحديد، الذي أدخل مفهوم اللاسببية شريكاً لنقيضه مفهوم السببية ‌في حوادث الطبيعة. فوفقاً لنيلز بور وأصحابه فإن الحوادث التي تجري للجُسَيمات الفردية على المستوى المايكروي للمادة هي ظواهر لاسببية، إلا أن هذه «اللاسببية الفردية» تُنتِج وبشكل غير مفهوم «سببية جماعية»، حيث خلافاً لحالة الجُسَيمات الفردية، فإن من الممكن ملاحظة وجود قوانين تحكم سلوك هذه الجُسَيمات كمجاميع، وهي السببية التي أطلق عليها فولفغانغ باولي تسمية «السببية الإحصائية». وعرفنا أيضاً أن هذا الدخول المفاجيء لمفهوم اللاسببية ‌في صورة الفيزياء عن العالَم لم ينل رضى جميع الفيزيائئين مما أدى إلى ظهور نظريات «المتغيرات الخفية» التي تقول بأن لاسببية الظواهر الكمية لا تمثل لاسببية حقيقية موجودة ‌في صلب هذه الظواهر وإنما هي لاسببية تظهر عند النظر إلى الظواهر الكمية من مستوى معين، وأن هذه اللاسببية تُخفي تحتها سببية تظهر عند الأخذ بنظر الاعتبار «متغيرات خفية» تقع على مستوى مايكروي أعمق ‌في المادة.

إن النظرة السطحية إلى هذا الخلاف بين الفيزيائيين حول ما إذا كانت كل ظواهر الطبيعة ‌في حقيقتها سببية، أو أن بعضها ‌في صلبه لاسببي، تعطي

الانطباع الخاطئ بأن الوصول إلى حل بشأن وجود أو عدم وجود لاسببية في الظواهر الطبيعية هو حل مشكلة السببية في الفيزياء. إذ قد يبدو للكثيرين على سبيل المثال أنه إذا أمكن صياغة نظرية تفسيرية أنجح من تفسير كوبنهاغن تقوم على أساس فكرة «المتغيرات الخفية»، فإن مثل هذه النظرية ستحل مشكلة السببية في الفيزياء وذلك لأن هذه النظرية ستؤكد الأساس السببي لكل الظواهر الفيزيائية من دون استثناء. ولكن للأسف فإن هذا التصور المُتفائل غير صحيح. إذ أن الاعتقاد بأن التخلّص من اللاسببية سيجعل من صورة العالَم معقولة وأقرب إلى الفهم والتصّور ليس سوى رأي أولئك الذين يعتقدون بأن مفهوم السببية هو مفهوم واضح ولا خلاف عليه، إلا أن المشكلة هي أن معنى مفهوم السببية نفسه هو أبعد ما يكون عن الوضوح. لذلك فإن الظن بأن مشكلة السببية في الفيزياء خلقها دخولُ اللاسببية شريكاً لها في النظريات الفيزيائية هو ظن خاطئ، رغم أن هذه اللاسببية أعطت ولاشك أبعاداً جديدة لمشكلة السببية في الفيزياء وضاعفتها.

إن السببية، أو اللاسببية، في الفيزياء النظرية ما كانت ستكون مشكلة ذات أهمية فلسفية لو التزم الفيزيائيون النظريون بالنظر إليها على حقيقتها التي مفادها أنها ليست بأكثر من مفهوم رياضي بحت وليد أنموذج تفسيري معين للظواهر الفيزيائية في العالَم. إلا أن منشأ الخلاف هو النظرة الخاطئة إلى الفيزياء النظرية على أنها تمثل وصفاً حقيقياً لما يحدث في العالَم، وبالتالي إعطاء المفاهيم الفيزيائية النظرية قيمة وجودية زائفة. فالفيزياء النظرية لم تكن يوماً تفسيراً حقيقياً للعالَم ولكن مجرد أنموذج نظري يحاول استيعاب مجموعة الظواهر الطبيعية المعروفة للباحثين، ولذلك فإن المفاهيم التي تلِدها معادلاتها الرياضية ليست سوى نتائج منطقية للفرضيات التي تم تغذيتها بها.

إن إعطاء المفاهيم الفيزيائية قيمة وجودية غير حقيقية لم يعد بالضرر على الفيزياء فقط، وإنما امتد ليشمل الكثير من المجالات الفلسفية والعلمية، وذلك نتيجة الاعتقاد بأن هذه المفاهيم تنتمي إلى صلب قوانين الطبيعة. ولاشك أن أحد

مظاهر سوء فهم، وبالتالي سوء استعمال، مفاهيم الفيزياء، وبالذات مفاهيم اللاسببية ونسبيتي الزمان والمكان، هو محاولة استخدامها في تفسير الظواهر الخارقة للعادة. وقد رأينا كيف سخّر يونغ هذه المفاهيم في تفسير المتزامنات من خلال مبدأ التَزامُنية وكيف حاول أن يفسّر بها الظواهر الخارقة للعادة؛ هذه الظواهر التي اعتبرها كلها متزامنات!

من بعد أن اطَّلعنا فيما تقدّم على مفهومَي السببية واللاسببية في الفيزياء وتطبيقاتهما في النظرية النفسية اليونغية، فإن هذا الفصل يتناول حقيقة السببية التي يكشفها فكر الطريقة[1] ويُبيّن أن التفسير الصوفي للسببية، الفريد بتناسقه وتكامله، يكشف جملة من الحقائق الأساسية التي أدى عدم إدراكها إلى حالة التخبط الفلسفي التي تحيط بمفهوم السببية. كما يلقي التفسير الصوفي لحقيقة السببية الضوء على العيوب التي أثقلت كاهل النظريات العلمية والفلسفية التي تناولت مفهوم السببية وضديده مفهوم اللاسببية.

6-1 السببية مصدر معقولية العالم

كان الفلاسفة العقلانيون لغاية منتصف القرن الثامن عشر يفهمون الرابطة السببية على شكل نوع من «الضرورة المنطقية» logical necessitation التي يمكن تمثيلها بالعبارة التالية: «كلما وقع السبب (أ) يجب أن تتبعه في الحدوث النتيجة (ب)». إلا أن هذه النظرة لمفهوم السببية تلقت ضربة قوية على يد الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم (1711-1776) David Hume الذي شكّك، في سياق تعرُّضه لمفهوم السببية يريد له تعريفاً، في الثقة بسلامة وكفاءة

---

(1) مصطلح «الطريقة» هو التعبير القرآني للمنهج الصوفي في الإسلام، وقد ورد في الآية الكريمة: (وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا) [الجن: ١٦]. للاطلاع على ما يمثله المنهج الصوفي في الاسلام انظر (الكسنزاني الحسيني، 1988، 1996). كما أن هنالك عرضاً سريعاً في الفصل الرابع في (حسين، 1995).

هذه النظرة السائدة لمفهوم السببية.

ينطلق رفض هيوم لنظرة الضرورة المنطقية لمفهوم السببية من شكّه في الاستنتاجات التي يتوصل إليها العقل البشري باستخدام منهج الاستقراء induction، أي التوصل إلى استنتاجات حول الكل من دراسة أجزائه. فوفقاً لهيوم فإن من الخطأ الاستنتاج من عبارة: «كل حادثة (أ) راقبناها تتبعها حادثة (ب)» عبارة: «كل حادثة (أ) تتبعها حادثة (ب)»، معممين ما قد راقبناه من الحوادث (أ) على ما لم نراقبه منها. ويبرر هيوم اعتراضه على هذا الاستنتاج بأن جزءاً من برهان العبارة الثانية ليس في متناول أيدينا، يقصد الحوادث (أ) التي لم نراقبها.

الا أن هيوم كان أكثر اعتراضاً على خطأ من نوع آخر يتمثل في استخدام العبارة الثانية أعلاه كمقدمة للاستنتاج منها بأن: «كل حادثة (أ) تتبعها (بالضرورة) حادثة (ب)». فقد أكد هيوم خطأ الفلاسفة العقلانيين ومن سبقهم في الاعتقاد بأن السببية تتضمن نوعاً من «الضرورة» أو «القوة»، وكذلك خطأهم في الظن بأن الاستنتاج بأن حدوث الأسباب يؤدي ضرورة إلى وقوع نتائج هذه الأسباب هو استنتاج منطقي. فنحن غير قادرين، وفقاً لهيوم، على اكتشاف أية صفة تربط بين السبب والنتيجة، وأن ما يقودنا إلى الاستنتاج بوجود «ارتباط ضروري» necessary connection بين السبب والنتيجة هو «الاقتران الثابت» constant conjunction بين الإثنين. أي أن هيوم يرى أن استنتاج وجود علاقة سبب-نتيجة بين حدثين معينين يأتي من ملاحظة اقتران وقوع الحادثتين دائماً، ولذلك فإن هذه العلاقة السببية المتمثلة في «الارتباط الضروري» هي علاقة «ذاتية» يخلّقها المُراقِب وليست علاقة «موضوعية» موجودة في طبيعة الأشياء.

كان تمييز هيوم بين العلاقات «المنطقية» والعلاقات «السببية» مساهمة مهمة في موضوع السببية، ولازالت مساهمته هذه تعتبر من أهم المساهمات الفلسفية حول هذا الموضوع. فبهذا التمييز وضع هيوم أساس العقيدة التجريبية

empiricism التي تؤكد أن مراقبتنا للظواهر الطبيعية، وخبراتنا، هي أسس المعرفة العلمية (Hume, 1978).

إلا أن تعريف السببية الذي طرحه هيوم لم يكن الحل الحاسم لهذه المشكلة المعقدة كما اعتقد هو، وهو أمر كان من أوائل الذين أدركوه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (1724-1804) Immanuel Kant الذي تطرَّق إلى مشكلة السببية في كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» Critique of Pure Reason. وبالرغم من مرور أكثر من قرنين على طرح هيوم لأفكاره عن السببية، فإن هذا المفهوم لازال مثار نقاش وجدل في أوساط العلم والفلسفة، وما من أحد من الفلاسفة أو العلماء اليوم يوافق هيوم ظنه بأنه قد توصّل إلى حلٍّ لمشكلة السببية. كما أن الجهود التي قام بها عدد لا يُحصى من الفلاسفة والمفكرين على مدى قرنين من الزمان على إلقاء الضوء على تعريف «السببية» لم تثمر إلا المزيد من الاختلاف حول هذه المشكلة الفلسفية.[1]

إننا لا نبغي استخدام مصطلح «السببية» هنا بشكل يتفق مع رأي فلسفي معين، فالفلاسفة أنفسهم لم يتفقوا يوماً على تعريف معين لهذا المفهوم وليس هنالك سبب للافتراض بأنهم سيفعلوا ذلك يوماً.[2] ناهيك عن أن اختلاف الفلاسفة حول مفهوم السببية هو، كمعظم خلافاتهم، لَغَوي الطابع يدور حول معاني الكلمات أكثر من دورانه حول أفكار حقيقية؛ لذلك فإننا سنستخدم مصطلح «العلاقة السببية» بالمفهوم العام الذي يشير إلى «العلاقة أو العلاقات الثابتة التي تربط بين أشياء things، أو ظواهر phenomena، معينة تحت ظروف conditions معينة»، والذي هو ما يُقصَد به عادة بمصطلح «قانون

---

(1) هناك الكثير من المراجع التي تناولت الآراء الكثيرة والمتناقضة حول مشكلة السببية (Beauchamp, 1974; Bohm, 1984; Bunge, 1959).

(2) يكفي لتبيان مدى اختلاف الفلاسفة حول مفهوم السببية أنهم لم يتفقوا لحد الآن على تفسير ما قصده الفيلسوف ايمانويل كانت في رده على ديفيد هيوم، قبل حوالي مائتي سنة؛ ولم يبالغ أحد أساتذة الفلسفة حين وصف هذا الأمر بأنه «فضيحة مستمرة للأكاديمية الفلسفية» (Beck, 1974: 24).

طبيعي» natural law.

لقد أشار هيوم محقاً في كتابه «بحث بخصوص الفهم الإنساني» إلى أن إدراكنا لوجود علاقات سببية بين الأشياء في العالَم هو أساس معقولية rationality العالَم لنا وبالتالي قدرتنا على التصرف والتحرك فيه مستخدمين عقولنا (Hume، 1904: 78-79). ولاشك أن أكثر المظاهر التي تتجلى فيها معقولية العالَم القوانين الطبيعية السائدة فيه، إذ أن هذه القوانين الطبيعية ليست سوى علاقات سببية بين الظواهر والأشياء. فلو لم نكن قادرين على إدراك هذه العلاقات لما كنا سنتمكن من استخدام عقولنا في التعامل مع العالَم وأن نتوصل بالتالي إلى أحكام واستنتاجات بشأن أي حدث مهما كان بسيطاً. ولنأخذ مثالاً توضيحياً بسيطاً على ذلك. لقد أدرك الإنسان منذ القدم أن زرع حبوب الحنطة ومن ثم سقيها بالماء يؤدي إلى ظهور نبات الحنطة الذي يستفيد منه غذائياً. وقد لاحظ الإنسان أيضاً أنه من دون إرواء هذه الحبوب بالماء فإنها لن تنمو إلى نبات الحنطة. إن ملاحظة الإنسان لهذه العلاقة الثابتة constant relation بين حبوب الحنطة وسقيها بالماء هو أساس عملية الإرواء التي يقوم بها والتي يعرف أنها تؤدي دائما إلى ظهور نبات الحنطة.[1] أي أن الإنسان تعرّف تجريبياً على العلاقة بين نمو الحبوب وعملية السقي نتيجة ملاحظته لحدوث هذه الظاهرة بشكل ثابت. ولكن لنتخيل بأن هذه العلاقة لم تكن تتمتع بصفة الثبات، أي أن إرواء حبوب الحنطة يؤدي في كل مرة إلى نتائج مختلفة؛ فمرة لا يحدث شيء، وفي أخرى يخرج نبات الحنطة، وفي ثالثة يخرج شعير، وفي مرة رابعة يخرج نبات ضار بدل الحنطة، وهكذا في كل مرة نتيجة جديدة لنفس فعل إرواء حبوب الحنطة. من الطبيعي أن مثل هذه العلاقة المتغيرة بين حبوب الحنطة وعملية السقي بالماء ما كانت لتمكّننا من بناء صورة عقلانية عن هذه العلاقة بحيث نتمكّن من استخدامها في حياتنا وبناء استنتاجات على أساسها.

(1) يهمل هذا المثال المُبسَّط عوامل أخرى كثيرة غير عملية الإرواء تتدخل في نمو الزرع.

إذ رغم أن إرواء حبوب الحنطة يؤدي أحيانا إلى نمو نبات الحنطة فإن عدم ثبات هذه النتيجة، بل واحتمال أن يؤدي الفعل إلى نتيجة مضرة كخروج نبات ضار بدل نبات الحنطة، سيجعلنا غير قادرين على الإفادة من هذه العلاقة، بل وغير قادرين على استيعابها عقلياً. فمن غير الممكن وصف مثل هذه العلاقة اللاعقلانية irrational relation وبالتالي فإن من غير الممكن تفسيرها. إذاً فمعقولية العالَم تعتمد بشكل كلي على إدراكنا لعلاقات سببية تربط بين أجزائه وظواهره المختلفة وبما يتيح لنا تحكيم عقولنا والمنطق في التعامل معه، وكما هو الحال مع القوانين الطبيعية، على سبيل المثال.

كما أن من الممكن النظر إلى هذا الأمر من زاوية مختلفة وذلك بالاستنتاج بأن ظهورنا كمخلوقات عاقلة، أو بعبارة أكثر دقة أن ظهور أي مخلوق عاقل، هو بحد ذاته دليل على معقولية العالَم، لأنه ما كان لكائن حي عاقل أن يظهر إلا في عالَم معقول، لأن العقل لا يستطيع أن يُبرِز نفسه من خلال أفعال صاحبه إلا إذا كان قادراً على اكتشاف علاقات سببية في العالَم، أي إلا إذا كان العالَم معقولاً. وبعبارة أخرى، أن مجرد سؤالنا ما إذا كان هذا العالَم عالَماً معقولاً أم لا هو بحد ذاته دليل على معقولية العالَم، وأن مجرد إدراكنا لكوننا مخلوقات عاقلة إنما يتضمن بالضرورة تسليماً بأننا نعيش في عالَم معقول.

2-6 دلالة العلاقات السببية: وجود صَمَدي أم وجود قائم بالصَمَد؟

إن من أهم ما يبيّنه تعريف السببية بأنها «العلاقة أو العلاقات الثابتة التي تربط بين أشياء أو ظواهر معينة تحت ظروف معينة» هو ارتباط ثبات العلاقة أو العلاقات السببية بتوفر ظروف معينة، فاذا تغيرت هذه الظروف فإن تلك العلاقة السببية لا تعود سائدة. ولنأخذ مثالاً مُبسَّطاً على سبيل التوضيح. يعرف كل إنسان بحكم الخبرة أن النار تحرق العشب حتماً إذا لامسته لمدة كافية. كما أن الفيزياء تقدم لنا بدورها تفسيراً لهذه الحادثة وبما يجعل من الإحتراق عملية طبيعية ناتجة عن طبيعة النار وتركيب العشب، أي أنها تشرح الظاهرة

من خلال قانون طبيعي، والذي هو عبارة عن مجموعة من العلاقات السببية. إلا أن سريان هذا القانون، كحال كل قانون طبيعي، يشترط وجود ظروف معينة، فاذا تغيرت هذه الظروف فإن القانون لا يعود ينطبق. ففي المثال أعلاه، لا تحدث عملية الاحتراق إلا في حال كون العشب يابساً، أي أنها لا تحدث عندما يكون العشب رطباً. وبهذا يمكننا استنتاج قانونين طبيعيين عن طبيعة التفاعل بين العشب والنار يعتمد كل منهما على رطوبة العشب ويمثل كل منهما علاقة سببية حتمية. القانون الأول ينص على أن العشب اليابس يحترق حتماً إذا ما لامس النار، والقانون الثاني هو أن العشب الأخضر لا يحترق حتماً إذا ما لامس النار. إلا أننا يمكننا أن نجعل من الرطوبة متغيراً آخر في استنتاج علاقة سببية عامة تشمل القانونين أعلاه وذلك بتوحيدهما في قانون طبيعي واحد يشملهما كليهما سوية.[1] إن هذا المظهر للعالَم، كعالَم مبني على قوانين ثابتة هو، وكما مر ذكره، أساس معقولية هذا العالَم وبدونه ما كان سيكون هذا العالَم مفهوماً من قِبَلنا؛ إذ أننا نفهم العالَم ونُلم بأجزائه وظواهره من خلال إدراكنا لعلاقات ثابتة تربط بينها، أي علاقات سببية، كالقوانين الطبيعية المعروفة على سبيل المثال.

إن النظرة العلمية بشكل عام، والنظرة الفيزيائية على وجه الخصوص، تعتبر وجود قوانين طبيعية دلالة على أن العلاقات السببية التي تُمثّلها هذه القوانين مرتبطة جوهرياً بالأشياء والظواهر التي تصفها بحيث لا يمكن لهذه الأشياء والظواهر أن توجد بمعزل عن القوانين التي تحكمها. بل أن الفيزياء تعتبر تعريفنا للأشياء والظواهر مبنياً بالكامل على العلاقات السببية التي تشترك فيها هذه الأشياء والظواهر، وبالتالي فإن من غير الممكن أن توجد الأشياء والظواهر بمعزل عن العلاقات السببية التي تميزها ولا أن توجد مرتبطة بعلاقات سببية

---

(1) من الواضح أن هذا المثال مبسط جداً ويهمل العديد من المتغيرات المهمة مثل درجة الرطوبة وطبيعة مصدر النار ومدة ملامسة النار للعشب وغيرها، إلا أن الغرض ليس دراسة تفاصيل فيزيائية وكيميائية هذا التفاعل ولكن عرض الفكرة قيد البحث!

مختلفة، ولا يوجد استثناء لهذا. وكما يقول البروفسور ديفيد بوم: «إننا نفسر هذا الثبات [في العلاقات السببية] كمؤشر على أن هكذا علاقات هي ضرورية، بمعنى أنها ما كان يمكن أن توجد بشكل آخر، لأنها مظاهر صُلبية inherent وجوهرية essential لماهية الأشياء» (Bohm, 1984: 1-2). فاحتراق العشب اليابس جراء ملامسته للنار هو قانون طبيعي منبثق من صُلّب طبيعة كل من النار والعشب ولذلك فإنه قانون نافذ المفعول في كل مكان وزمان. فاذا حدث وأن لامست نار عشباً يابساً ولم تحدث عملية الاحتراق، وكانت ظروف عمل قانون الاحتراق كلها متوفرة، فإن هذا لا يمكن أن يعني بمنطق الفيزياء سوى أن النار، أو العشب اليابس، أو كليهما، ليسا نفس النار والعشب اليابس اللذين يصف قانون الاحتراق المعروف تفاعلهما. إن هذه النظرة، التي تجعل من الأشياء والظواهر من جهة، والعلاقات السببية التي تربط بينها من جهة أخرى، متلازمة وجودياً بحيث لا يمكن أن توجد الأشياء والظواهر مرتبطة بقوانين متغيرة ولو في حالات استثنائية، هي نقطة خلاف جوهري بين الصورة المُشوَّهة لمفهوم السببية في نظرة العلم النظري وحقيقة السببية كما تكشفها النظرة الصوفية.

يؤكد الفكر الصوفي حقيقة وجود القوانين الطبيعية وغيرها من العلاقات الثابتة بين الأشياء والظواهر، ومن هذه الحقيقة جاء المصطلح الصوفي المعروف الذي يصف عالَمنا هذا بأنه «عالَم الأسباب». إلا أن الفكر الصوفي يؤكد أيضاً أن هذا لا يعني أن هذه العلاقة الثابتة لا يمكن أن تتغير بشكل دائمي إلى شكل آخر تماماً أو أن تفقد ثباتها في حالات خاصة. إذ يفصل الفكر الصوفي بين الأشياء والظواهر من جهة، والعلاقات التي تربط بينها من جهة أخرى، ويؤكد أن العلاقة السببية ليست جزءاً أصلياً كامناً في الأشياء والظواهر التي تتجلى فيها، ولذلك فإن من الممكن أن توجد حالات خاصة من هذه الأشياء والظواهر لا تنطبق عليها العلاقات الثابتة التي يخضع لها أفراد جنسها من الأشياء والظواهر الشبيهة. وبصياغة أخرى للاختلاف بين علم التصوف والفيزياء النظرية المعاصرة، فإن هذه الأخيرة تعتبر العلاقة السببية التي تجعل من الحادثة (أ) سبباً تنتج

عنه الحادثة (ب) هي علاقة تنتمي إلى (أ) و (ب) أو، بتعبير أكثر دقة، تنتمي إلى طبيعة الأشياء والظواهر التي تتشكّل منها (أ) و (ب). أما حقيقة العلاقة السببية كما يكشفها الفكر الصوفي، فهي أنها علاقة متعالية transcendental عن مجالات ظهورها، أي عن كل من (أ) و (ب)، ولذلك فإن من الممكن أن تقع الحادثة (أ) من غير أن تتبعها حتماً الحادثة (ب)، بل ويمكن أن تؤدي (أ) إلى حادثة مختلفة تماماً هي (ج).

من الضروري التنبيه بدايةً إلى سوء الفهم الذي قد ينشأ بسبب من فهم النظرة الصوفية على أنها مخالفة للمنهج التجريبي، واعتبار نظرة الفيزياء النظرية المعاصرة ممثلةً لهذا المنهج حقاً. فالحقيقة هي أن الأمر على العكس من هذا تماماً! إن نظرة المنظومة النظرية للفيزياء التي بين أيدينا إلى العلاقات السببية لا تأخذ بنظر الاعتبار الشكوك والتحفظات التي أبداها هيوم على منهج الاستقراء ولا تأخذ بنظر الاعتبار اعتراضه على الخلط بين العلاقات «المنطقية» والعلاقات «السببية». ففيزياء حضارتنا الحالية تطرح قوانينها، ضمنياً وعلنياً، كقوانين مطلقة لا تقبل الاستثناء ولا التغيير.

إن مما لاشك فيه أن تعرّفنا على العلاقات السببية في هذا العالَم ليس مصدره فطرياً وإنما يأتي من خلال خبرتنا ومراقبتنا للعالَم. فالإنسان يكتشف العلاقات السببية بشكل تجريبي، سواء تم هذا الإكتشاف بواسطة حواسه مباشرة أو من خلال تجارب علمية معقدة. أي أن الثبات الذي نلاحظه على علاقة معينة والذي يمكّننا من الاستنتاج بأنها علاقة سببية، كما في حالة القانون الطبيعي، هو استنتاج تجريبي ليس هنالك ما يبرره سوى التجربة نفسها. ولكننا يجب أن لا ننسى أننا في الحقيقة نستنتج وجود علاقة ثابتة معينة تربط بين أشياء وظواهر معينة من مراقبة عدد محدود من هذه الأشياء والظواهر وليس كافة أفراد النوع المعين من هذه الأشياء والظواهر. لذلك فإن تعميم أية ملاحظة تجريبية ليس له علاقة بالمنهج التجريبي على الإطلاق، وإنما هو استنتاج نظري بحت مبني على مقدمة منطقية مفادها أن العلاقة السببية التي شاهدناها على ظواهر أشياء

معينة يجب أن تكون موجودة في كل الظواهر والأشياء الشبيهة. ولكن باعتبارها ماهيّة الأشياء والظواهر هي مصدر القوانين الطبيعية، فإن الفيزياء النظرية المعاصرة قد أهملت الشك في المنهج الإستقرائي كما طرحه محقّاً ديفيد هيوم، كما أنها أهملت اعتراضه على الافتراض بأن السببية هي علاقة حتمية، وذلك لتمنح العلاقة السببية صفة الإطلاق absoluteness. لذلك فإن من الخطأ وصف الفيزياء النظرية التي بين أيدينا اليوم بأنها علم تجريبي.[1] بطبيعة الحال، فإن هذه الفيزياء تحتاج، ولأسباب عملية بحتة، لأن تعامل قوانينها على أنها قوانين ثابتة لا تتغير، إلا أن ما لا تحتاجه هذه الفيزياء، وما لا يحق لها أن تدّعيه، هو أن هذه القوانين لها وجود موضوعي فلا قدرة للوجود على المخالفة عن أوامرها!

تحتوي النظرة الصوفية للسببية ضمنياً ما لم يتعرَّف عليه الغرب عن طريق ديفيد هيوم إلا بعد أكثر من ألف ومائة سنة على نزول الرسالة الصوفية مُفصَّلةً بآيات القرآن العظيم ومُبيَّنةً بسيرة الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم. إلا أنها تُبيّن أيضاً خطأ استنتاج هيوم من نظرته التجريبية إلى مشكلة السببية بأننا لا يمكن أن نعرف الأسباب وتقدُّمه من ثم للاستنتاج بأن هذه الأسباب ليس لها إذاً من وجود! إذ يؤكد الفكر الصوفي على أن الأسباب ذات وجود حقيقي، بنفس المعنى الذي تُعتَبَر فيه الأشياء والظواهر حقيقية، وأن بالإمكان معرفة هذه الأسباب. أي أن وصف الخَلق بأنه عالَم أسباب هو وصف حقيقي لطبيعة هذا الخلق وليس وصفاً من ابتكار الإنسان!

---

(1) من المهم عدم الخلط بين هذه المسألة وبين تغيير الفيزياء النظرية لنظرياتها عند اكتشاف قصورها أو محدوديتها. إذ أن هذا التغيير يتضمن الاعتراف بأن تلك النظريات بالذات ليست بنظريات صحيحة أو شاملة. وهذا لا يغير من الحقيقة التي مفادها أن البحث في الفيزياء النظرية هو بحث عن قوانين مطلقة، وأن هذه الفيزياء حين تعترف بأن قوانيناً معينة ليست مطلقة فالمقصود بذلك هو أن هذه القوانين لا تأخذ بنظر الاعتبار بعض المتغيرات أو الظروف وليس المقصود هو أن هذه القوانين يمكن أن تختفي أو تتغير تحت الظروف نفسها.

إن الاختلاف بين المنظورين الصوفي والعلمي النظري لحقيقة العلاقات السببية ليس مجرد اختلاف في المنطق الفلسفي الذي يتضمّنه كل منهما في معالجة المسألة، ولكنه نتيجة اختلاف أساسي وجوهري بين نظرتَي التصوف والعلم النظري إلى حقيقة الوجود. فالوجود في علم التصوف لا ينحصر في ذلك الكم الهائل من المادة والطاقة التي يدرسها العلم النظري بمختلف فروعه فحسب. ولا هو حتى متمثّل في عالَم المادة والطاقة كما نعرفه. فعلم التصوّف ظواهره عالمُ الطبيعة كما نعرفه وظواهرٌ أخرى هي ظواهر عالَم الطاقات الفائقة غير الحية وعالَم الطاقات الفائقة المُشخصَنة أو عالَم الروح. فكلا العالمين مر عليهما حينٌ لم يكونا فيه قد وجدا بعد، وذلك يوم أن لم يكن هنالك من موجود سوى الله عز وجل الذي هو أساس الوجود وصانع كل موجود. إن وجود الله عز وجل، أو على الأقل دوره في الخلق، هو نقطة الاختلاف الرئيسية بين الفكرين الصوفي والعلمي النظري، وهذا الخلاف غاية في الأهمية وكما يتضح من النتائج التي يؤدي إليها.

إن الله في علم التصوف هو خالق كل ما هو موجود في عالَم الأسباب، وهو فوق هذا ليس بخالق مفارق لخلقه وإنما خالق فاعل في كل ما يجري من أحداث في الكون الذي خلقه. أي أن الله لم يقم بخلق العالَم ثم تركه لشأنه، وإنما هو متدخّل بشكل مستمر في شؤون خلقه. لذلك فإن إنكار العلم النظري لوجود الله عز وجل لم يحتّم على هذا العلم الجاحد أن يفشل في تحديد مصدر وكيفية نشوء الكون فحسب، ولكنه حتّم عليه أيضاً أن لا يتوصل إلا إلى صورة مشوهة عن حقيقة ما يجري فيه من وقائع وظواهر وعلاقات بينها. وحتى إذا تنازل العلم النظري عن ادِّعائه المُتكبِّر بعدم وجود الإله فإن هذا ما كان ليجعله في موقع أقرب إلى فهم حقيقة الخلق طالما بقي هذا العلم يعتبر الإله مفارقاً لخلقه غير متدخّل في شؤونه. لقد قضى هذا الإغفال المتعمَّد لوجود الله سبحانه وتعالى، أو لحقيقة فاعليته في شؤون خلقه، أن ينسب العلم إلى المادة التي يدرسها صفة إلهيّة لا تنتمي إليها وما كان لها أن تمتلكها، وهي صفة الصَمَدية.

حين أنكر العلم النظري الجاحد وجود الله عز وجل، أو تدخّله في تسيير شؤون خلقه، فإنه لم يجد سوى أن يدّعي، ضمنياً لا علنياً، بأن للمادة صفة الصَمَدية وذلك لتفسير السببية التي اكتشفها في ظواهر الطبيعة متجسّدةً أوضح تجسيد في العلاقات الثابتة كما تجلّيها القوانين الطبيعية التي تربط بين هذه الظواهر. إذ لما كان لابد من تبرير وجود هذا النظام الذي إسمه السببية والذي يحكم العالَم، ولما افترض العلم النظري بأن ليس هنالك من واضع لهذا النظام أو ليس هنالك من مُسيطر عليه من خارج أجزاء النظام نفسه فلم يبقَ أمام هذا العلم الجَهول من خيار سوى الافتراض الخاطئ بأن هذا العالَم يسيّر نفسه بنفسه وأنه لا يحتاج إلى مُسيِّر وذلك طالما كان عالماً صمدياً قوانينه مزروعة في صلب وجوده!

تعني كلمة الصَمَد "الذي لا يحتاج دوام وجوده أحداً أو شيئاً على الإطلاق". ويعلِّمُنا علم التصوف بأن الله عز وجل هو وحده الصَمَد الذي لا يحتاج لديمومة وجوده أي أحد أو شيء آخر، وهذا هو وصف الله عز وجل لنفسه في سورة الإخلاص في القرآن العظيم: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ(١)اللَّهُ الصَّمَدُ(٢)لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(٣)وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. فالله هو الوحيد الذي لم يحتجْ سبباً لوجوده ولا يحتاج سبباً لدوام وجوده، وكل شيء سواه مخلوق بواسطته ويحتاج له لدوام وجوده. لقد خلق الله الصَمَدُ السموات والأرضَ وما فيهما، ووضع لهذا الخلق قوانينه الإلهية التي يسير عليها لا يبغي لها تغييراً ولا يستطيع عنها حيوداً: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]. فالخلق الذي تشير إليه هذه الآية الكريمة هو الإظهار للوجود، والهداية هنا هي إعطاء المخلوق صفاته التي تحدد علاقاته السببية مع غيره من الأشياء والظواهر. إلا أن هذا الخَلق لم يصبح من بعد فعل خلْقه وجوداً صَمَدياً مستقلاً قائماً بذاته لا يحتاج إلى أحد سواه، ولكنه وجود قائم بالله، مستمد وجوده من الصَمَد الذي لا صَمَد سواه والذي لا يقوم شيء إلا به، وهذا هو معنى الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [فاطر: من ٤١]. فكما تَطلَّبَ ظهور السموات والأرض وما فيهما تدخّلاً إلهياً تَمثَّلَ في قيام الله بفعل الخلق من بعد

أن لم يكن هنالك من أحد سواه، (هُوَ الْأَوَّلُ) [الحديد: ٣]، فإن استمرار هذا الخلق يتطلّب هو الآخر تدخّلاً إلهياً. فلولا هذا المدد الرباني المستمر لزال كل ما في عالَم الأسباب. وهذا التدخّل الإلهي المستمر هو الذي يجعل كل ما هو مخلوق لا يملك إلا أن يطيع كَرهاً أمرِ الله مما جعل فيه من قوانين كما يطيعه طوعاً من يسّر له ذلك: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[آل عمران: ٨٣]. ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥].

إن الله عز وجل (الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) لم يترك الوجود مكتفياً بسابق خلْقه له؛ فلقد هدى الله الوجودَ وتكفّل بجعْله مُلزَماً بإطاعة قوانينه التي ليس بمقدورهِ الإعراض عن السير بموجبها حتى يرث الله الأرضَ ومَن عليها، يوم يطوي الله السماءَ كطَي السجل للكتب. فهذه القوانين باقية عاملة بمددٍ من الله عز وجل الذي هو الفاعل الحقيقي وراءها. إن ديمومة وجود الأشياء تتطلب تدخّل الله عز وجل كما يتطلبه ظهور تلك الأشياء إلى حيز الوجود. فالله عز وجل متدخّل في عالَم الأسباب من خلال هذه القوانين التي ما كان لها أن توجد ولا أن تدوم بغير مدد منه، فهي لا تتمتع بالصَمَدية التي هي صفة إلهية. لذلك فإن القرآن العظيم يذكّر الناس دائماً بأن الله عز وجل هو القائم الحقيقي بكل فعل مهما صغر أو كبر، وإن تستّر من وراء حجاب عالَم الأسباب؛ هذا الحجاب الذي لُحمته وسَداته القوانينُ الإلهية التي وضعها الله ضمانةً لخلقه من أن يضل بهم السعيُ بدونها فيكون مصير الوجود التلاشي والزوال. فالله هو ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّموات وَالأرضَ﴾ [الانعام: من ١] من خلال القوانين الدائمة التي وضعها في مادة السموات والارض والمُستَمِدة لبقائها من دوام صيانته لها؛ ﴿وهو الذي خَلَقَ الإنسانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [النحل: من ٤] رغم أن تحول النطفة إلى إنسان تحكمه قوانين سببية ثابتة لا تتغير، (والأنعامَ خَلَقَها) [النحل: من ٥] رغم أنها من نسْل آبائها، والله هو (الَّذي أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً) [الانعام: من ٩٩] رغم أن الغَمام

هو المُنزِل الظاهري، وكذلك هي حقيقة كل الأفعال الجارية في الكون. ولهذا فإنه عز وجل ينسب إلى نفسه كل الحوادث، وكما في قوله الكريم:

﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ(58)أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨-٥٩]، ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تَحْرُثُونَ(٦٣)أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣-٦٤]، ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ(٦٨)أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨-٦٩]،﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ(٧١)أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾ [الواقعة: ٧١-٧٢]. إن الله عز وجل هو الفاعل الحقيقي في كل ما يجري من أفعال لأنه هو مصدر طاقة الوجود التي لا يمكن أن يجري فعل إلا بقبس منها: ﴿اللَّهُ نورُ السَّموات وَالأرْضِ﴾ [النور: من ٣٥]، فالنور الإلهي هو الباطن الحقيقي لكل ما ظهر من أشكال الطاقة في هذا الوجود ظاهره وباطنه، منظوره وخفيّه.

إن الله عز وجل هو الفاعل الحقيقي لكل فعل، وإن تخفّى من وراء حجاب عالَم أسباب خلْقه، وكما تشهد بذلك أسماؤه الحُسنى التي تغطي كل ما يجري في الوجود من وقائع وحوادث. فهو المُحيي مصدر الحياة، وهو المُميت سبب الموت، وهو النافع أصل كل المنافع، وهو الضار الذي يلقي الضرر على من يشاء من خلقه، وهو أصل وسبب كل الأفعال نوعاً وعدداً. ويصف الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز الله عز وجل بأنه «مُسبِّب الأسباب» (الكيلاني، 1989: 81)، وأنه «هو القادر وغيره العاجز، هو المُحرِّك والمُسكِّن والمُسلِّط والمُسخِّر وكل الخلق أسباب بين يديه، جعل لكل شيء سبباً» (الكيلاني، 1989: 100). ويقول أيضاً الشيخ الكيلاني في إحدى خطبه الإرشادية: «يا معتمدين على الأسباب، نافعكم واحد وضارّكم واحد، هو الذي صنعكم، والذي تصنعون هو الذي يصنعه على أيديكم، هو خلقكم ورزقكم وضرّكم ونفعكم وهداكم» (الكيلاني، 1989: 20).

فالقوانين الطبيعية، معروفها ومجهولها، إذاً هي من خلق الله عز وجل الذي خلق الأشياء التي تُظْهِر هذه العلاقات السببية، ولذلك فهو قادر على أن يفصل

المادة عن قوانينها، فيُبطِل هذه القوانين بشكل نهائيٍ أو يُعطِّلها وقتياً أو يستبدلها بقوانين أخرى. فالقوانين هي قوانين طالما أبقاها الله كذلك. إن اعتماد القوانين الطبيعية على الله اعتماداً كلياً يعني أن الأشياء والظواهر لا تتفاعل مع بعضها تفاعلاً مباشراً وإنما تفاعلاً غير مباشر، حيث أن الله عز وجل هو الرابط بينها من خلال القوانين التي وضعها فيها. إن أية علاقة سبب-نتيجة من العلاقات الطبيعية هي ظاهرٌ باطنُهُ أن الله عز وجل هو الذي يربط بين طرفي هذه العلاقة، فالسبب لا يؤدي إلى النتيجة إلا بإرادة وفعل الله عز وجل. لذلك فإن الله يستطيع أن يغير هذه القوانين متى ما شاء وليس للمادة نفسها سوى أن تطيع أمر ربها. وحقيقة الخلق هذه يصفها الشيخ عبد القادر الكيلاني أبلغ وصف بقوله:

إنَّ السيف لا يقطع بِحَدّه بل الله عز وجل يقطع به، والنار لا تُحرِق بطبعها بل الله عز وجل المُحرق بها، والطعام لا يُشبِع بطبعه بل الله عز وجل يُشبع به، والماء لا يُروي بطبعه بل الله عز وجل يَروي به، وهكذا جميع الأشياء على اختلاف الأجناس، الله عز وجل المُتصرّف فيها وبها، وهي آلة بين يديه، يفعل بها ما يشاء (الكيلاني، 1989: 31).

حين ألقى المشركون إبراهيم عليه السلام في النار أمر اللهُ النار المحرقة بأن تفقد طبعها الذي خلقها به وأن تُغيِّر من تفاعلها مع جسم سيدنا إبراهيم لتكون برداً وسلاماً عليه: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ(٦٨)قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٨-٦٩]. لم يكن هذا الأمر الإلهي مُوجَّهاً إلى كل نار، وإنما إلى نار معينة هي النار التي أوقدها المشركون ليحرقوا بها إبراهيم عليه السلام. ولذلك فإن كل شعلة نار غيرها بقيت محتفظة بطبعها الحارق الذي فرضه عليها حجابُ عالَم الأسباب. بعبارة أخرى، فان في نفس لحظة خضوع النار لأمر الله عز وجل وتحولها إلى نار باردة على جسم سيدنا ابراهيم كانت هناك في مكان آخر ناراً محرقة تحرق جسد من يلامسها مطيعة للقوانين الطبيعية التي تحكم تفاعلاتها. إذاً يمكن للنار أن توجد في نفس الوقت بطبعها المحرق المألوف وكذلك بطبع بارد غير مألوف، وبأي طبع

آخر يأمرها به ربها. إن هذه المعجزة تبيّن أن العلاقات السببية ليست جوهراً لا يمكن فصله عن المادة، كما تدَّعي الفيزياء النظرية. وهذا يجعلنا نفهم السبب الذي يجعل العلماء غير مستعدين لتقبّل المعجزات! وبنفس تلك الحقيقة سينطق حال نار يوم القيامة التي ستحرق الكافر وينطفئ لهبها بنور المؤمن، فقد وَرَد في الخبر الصحيح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم أنه قال: (تقول النار يوم القيامة للمؤمن جِزْ يا مؤمن فقد أطفأ نورُك لهبي) (الكيلاني، 1989: 81).

من المهم هنا تأكيد نقطة غاية في الأهمية وهي أن تعطيل علاقة سببية معينة في حالات خاصة لا يعني أن هذه الحالات الخاصة هي حالات لاسببية بالمعنى الوارد ذكره في أدبيات الفيزياء النظرية، أي عشوائية. إن مصطلح اللاسببية acausality في الفيزياء النظرية وكل تعبير آخر يرادفه في المعنى، مثل العشوائية randomness، ليس له من وجود في قاموس الحقيقة الصوفي حيث لا يمكن لصغيرة أو كبيرة أن تحدث بصورة عشوائية. فتعطيل القوانين السببية لا يحدث إلا بتدخّل وعلم الله الذي يعطل قوانينه الإلهية هذه والتي سبق له وأن وضعها، أي أنها تغيرات تحصل بمشيئة الله عز وجل وتقديره ولذلك فإنها تغيرات مقصودة ولا يمكن وصفها بالعشوائية. فتبريد النار التي أراد بها المشركون حرق إبراهيم عليه السلام هي عملية تعطيل إلهية للأسباب واستبدالها بأمر محدد من الله عز وجل ما كان للنار أن تحيد عنه.

لقد بيّن الله عز وجل في الكثير من الآيات الكريمة للقرآن العظيم أنه ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: من ٢٠]. ومن مظاهر قدرته المطلقة هذه هي أنه ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: من ١٠٧]، فلا قوانين ولا أسباب تحد ما يريد أن يفعله. ولذلك يصف الله نفسه بأنه (لا يُسأَل عمّا يَفْعَل) [الأنبياء: من ٢٣]. وبينما وصف الله من يقوم من خلقه بفعلٍ ما بكلمة «فاعل» فإنه اختص نفسه بوصف (فَعّال) التأكيدية التي تشير إلى هيمنته وسطوته على كل «فاعل» من خلقه. فلما تنادى المشركون ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ تدخّل الله وهو «الفعّال» فأبطل فعْلهم ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى

إِبْرَاهِيمَ﴾ . ولأنه «الفعّال» الحقيقي وراء فعل كل «فاعل» فلقد أمر نبيّه الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم قائلاً: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا(٢٣) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ومن ٢٤]. إن الله يفعل ما يشاء وقت ما يشاء، لا يمنعه مانع ولا سبب، بل أن أسماءه الحُسنى، والتي عرَّفنا بها القرآنُ العظيم، هي صفاته التي أراد أن يتجلى هو بها ولم يفرضها عليه شيء أو أحد، لذلك فإنه يُعلِّمنا بأنه هو الذي ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الانعام: من ١٢]، ولم تُكتب عليه من قبل أحد سواه.

لقد تكبّر العلم النظري على حقيقة أن الله الصَمَد هو مصدر الأسباب في عالَم الأسباب، والذي لولاه ما كان يمكن لعالَم الأسباب أن يظهر ولا أن يدوم. ولم يُسلِّم هذا العلم المغرور بالحق الذي أشار إليه عز وجل بقوله الكريم: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الانعام: من ٧٣]، فحاول أن يقدّم بديلاً لهذا الحق من غير أن يُدرِك أن أي بديل زائف للحق الذي أنشأ به الخالق هذا الخلق والذي به يسيّره لا يمكن أن ينتج هذا الوجود ولا أن يديمه، وكما قال الله عز وجل: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: من ٧١]. فلو أمكن للعالَم أن يكون في لحظةٍ ما على الصورة التي يصفها به العلم النظري لاختفى بمن فيه وما فيه من فوره، وذلك لأنه مهما ازدادت دقة القوانين الفيزيائية وصفياً فإنها ستبقى خاطئة تفسيرياً، أي من حيث تعاملها مع باطن الأسباب الظاهرية، وذلك لإنكارها دور الله عز وجل، الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في هذا الوجود، وبالتالي فإن العالَم لا يمكن أن يوجد فعلاً بالشكل الذي تصفه به نظريات الفيزياء النظرية. إن القوانين الطبيعية ليست هي مَن يمسك الوجود فيجعله على ما هو عليه، فهي ليست غير ظاهر باطنُه يدُ الله التي تمسك هذا الوجود من أن يزول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥].

لقد أشرنا أعلاه إلى انطباق قوله عز وجل (وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ) على العلم النظري الذي يدّعي تكبُّراً وغروراً بأنه يفسّر حقيقة الأشياء والظواهر. فلو كان للوجود أن يسير للحظة واحدة كما تصفه المنظومة النظرية للعلم الذي بين أيدينا لاختفى من فوره. كما يُعلّمنا الله بأن نفس هذه النتيجة من خراب للوجود تحدث إذا كانت هناك آلهة فيه غير الله، حيث يقول رب العرش في وصف خُلو السماء والأرض من أي إله سواه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الانبياء: من ٢٢]. وهذا يؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أن العلم النظري قد استبدل الله الإله الحق بإله باطل هو المادة، كما يزعم واهماً أنه يعرِّفها، وذلك حين جعل من هذه المادة أزليةً صَمَديةً لا تحتاج لمن يخلقها وأن يديم عليها نعمة وجودها. لذلك فإن لنا كل الحق في القول بأن العلم النظري هو علم ملحد في ظاهره مُشرِك في جوهره.

إن حقيقة الوجود كما تكشفها الطريقة، ممثّلةً بعلمها الإلهي القائم بالقرآن العظيم والتفسير المحمدي لآياته البيّنات، وبالذات إمكانية أن توجد الأشياء من غير طباعها التي ألفها الإنسان، لها دلالات مهمة جداً. فهي تعني أن المسار الخَلقي والتطوري الذي سار فيه هذا العالَم ليس المسار الوحيد الذي كان يمكن أن يتخذه، وهو مسار يمكن لله أن يغيره في أية لحظة وذلك لأن الله عز وجل هو المسيّر الحقيقي للكون في مساره ولأنه ليس بمُلزَم بمسارٍ دون آخر. فالله عز وجل ليس بمسبوق بأيٍّ من أحكامه وإنما هو قادر على تغييرها متى ما يشاء، كيفما يشاء، وبم يشاء، وكما يقول في كتابه العزيز: ﴿كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ(٣٩)فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ(٤٠)عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ [المعارج: ٣٩-٤١]، ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ(١٩)وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [ابراهيم: ١٩-٢٠]. كما تعلّمنا الطريقة، بعلمها القرآني المستند إلى مدينة العلم رسول

الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، أن الله عز وجل قادرٌ على أن يُنشئ، ومن نفس مادة هذا الكون، ما لا نهاية له من العوالم التي تختلف بالكلية عن عالَمنا هذا. وهذه القدرة على تغيير القوانين التي سبق لله وأن كتبها، وتكفل بأن يصونها من كل تغيير غير إلهي يطال مفرداتها، تشير إليها الآية الكريمة: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ(٦٠)عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: ٦٠-٦١]. فعالَمنا هذا إذاً هو عالَمٌ مُصطفى اصطفاه الله عز وجل لأمر ما في نفسه من بين ما لا نهاية له من العوالم المختلفة التي كان يمكن أن يُنشأها بدلاً منه لو شاء. ولأن الله الذي ستر نفسه من وراء حجاب عالَم الأسباب هو الفاعل الخفي لكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون فإن عالَمنا هذا هو عالَمٌ مُصطفى بكل خلقه وما يجري فيه جملة وتفصيلاً. أي أن كل ما ظهر فيه منذ أن بدأ الله أول خَلق وكل ما يظهر وسيظهر فيه لم يخرج وما كان له أن يخرج عن إرادة الله عز وجل.

3-6 السببية والتدخّل الإلهي

يدّعي المُغترّون بالعلم النظري بأن علمهم قد جاء بالحجتين التجريبية والنظرية اللتين تبرران إنكارهم لوجود إله خالق قائم بتسيير شؤون خلقه بشكل يجعل منه الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في الوجود. أما الحجة النظرية فهي أن العلم قد نجح في بناء نظريات تفسيرية ليس فيها دور للإله، فيما تنص الحجة التجريبية المزعومة على أن العلم لم يكتشف وجود هذا الإله رغم توغّله عميقاً في المادة! إلا أن هؤلاء العلماء المُكابرين فاتهم أن يدركوا، واعين أو غافلين، أن هاتين ليستا بحجتين وإنما مجرد مغالطتين منطقيتين! فبخصوص نجاح الدور التفسيري للنظريات العلمية فقد بيّنا أن أية درجة نجاح تصلها النظريات العلمية لا تعني على الإطلاق أن هذه النظريات تصف حقيقة ما يحدث في هذا الوجود، وذلك لأن هذه النظريات هي بالتعريف ليست أكثر من نماذج رياضية جيء بها لتفسير ما يحدث في ظواهر معينة، وهو أمر يتجسد بأوضح أشكاله

في التغيرات المستمرة التي تتعرض هذه النظريات لها. أما التحجج بأن العلم التجريبي لم يجد الإله لغاية الآن فليس هنالك من ضرورة منطقية تحتم أن يكون هذا العلم قادراً في مرحلة معينة بالذات على الوصول إلى الإله إذا ما كان هذا الإله موجوداً! أي بعبارة أخرى، ليس هنالك سبب يبرر الافتراض بأنه إذا كان هنالك إله قائم بخلق الظواهر والاشياء فإن هذا الإله يجب أن يصبح مرئياً أو محسوساً عند مرحلة معينة بالذات من مراحل تطور العلم التجريبي!

من المُفارقات الغريبة والمثيرة للسخرية أن مثل هذه المحاججات اللامنطقية، والتي تجد شعبية بين الكثير من أرباب العلم النظري، تزداد ابتعاداً عن المنطق ويزداد زيفها وضوحاً كلما ازداد العلم نفسه تطوراً؛ نظرياً وتجريبياً! فالفيزياء المعاصرة أخذت في التوغُّل عميقاً داخل المادة أكثر وأكثر، نظرياً وتجريبياً. كما وأن من الثوابت التي قادت إليها بحوث هذه الفيزياء، والتي لا يختلف عليها أحد من الفيزيائيين اليوم، أن من الممكن دراسة تركيب المادة على مستويات متعددة مختلفة الأعماق، ماكروياً ومايكروياً، وأن لكل مستوى من هذه المستويات ظواهره وقوانينه الخاصة به. على سبيل المثال، فمن الممكن دراسة المادة على المستوى الجزيئي، ويمكن التعمق أكثر ودراستها على المستوى الذري، فمستوى الجُسَيمات الذرية والمستوى النووي، وهكذا يتم الدخول في أعماق أكثر جُسَيمات المادة أوليةً. وقد مرت بنا نظرة أصحاب نظريات «المتغيرات الخفية» الذين يرون أن الظواهر اللاسببية للمادة على المستويات الذرية ودون الذرية هي في الحقيقة ظواهر سببية إلا أن أسبابها تنتمي إلى مستويات للمادة أعمق من المستويات التي تُلاحَظ فيها هذه الظواهر اليوم. والآن أن كون الله هو الفاعل الحقيقي لكل فعل والمُديم لكل قانون في الطبيعة لَيُحتِّم وجوب أن يكون الله متواجداً في أعمق مستويات المادة. وإذا كان من حق العلم المعاصر أن يقول بأنه لم يجد دليلاً على وجود الله حتى هذه اللحظة فليس من حقه إطلاقاً أن ينكر وجوده إلا إذا استطاع أن يصل إلى أعمق مستويات المادة ولم يجد شيئاً سوى المادة! لذلك، وبغض النظر عن مدى مخالفة أو مطابقة نظرة الفيزياء النظرية المعاصرة إلى

تركيب المادة لحقيقة هذا التركيب، فإن الفيزياء ليست على الإطلاق في الموقع الذي يبرر لها أن تقطع بعدم وجود إله هو الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في هذا الوجود، كما وليس هنالك من مبرر للافتراض بأنها ستستطيع أن تصل يوماً إلى الموقع الذي يمكّنها من الحكم والفصل في هذه المسألة.

بتسييره للوجود من خلال العلاقات السببية التي تربط بين ظواهره، فإن الله قد اختار أن يُخفي نفسه وراء حجاب عالَم الأسباب؛ هذا الحجاب الذي خلقه الله بقوانينه الإلهية التي بثها في الوجود أوتاداً ما كان له أن يستقر فلا يزول لولاها. إن الناظر إلى الطبيعة بعقله أو بعينيه أو بأجهزة النظر الأكثر قوة، كالمجاهر، لن يستطيع أن يرى الله، إلا أن هذا لا يدل على أن الطبيعة قائمة من غير إله يدبّر شؤونها كما استنتج خطأً أربابُ العلم النظري، ولكنه يشير إلى حقيقة مفادها أن الله عز وجل مختفٍ من وراء حجاب عالَم الأسباب وأن تدخّله في الظواهر الطبيعية هو تدخّل غير مباشر.

إن ظواهر الوجود ليست سوى نتاج تدخّل إلهي غير مباشر indirect intervention of Allah هو الذي يمنح هذه الظواهر أسباب ديمومتها كما منحها من قبل أسباب وجودها. وهذا التدخّل الإلهي غير المباشر هو سر وسبب كل ما يجري من ظواهر في عالَم الأسباب؛ سواء في عالَم المادة المألوف أو عالَم الطاقات الفائقة. فلكل من هذين العالَمين قوانينه التي وضعها له الله عز وجل وهو المسؤول عن دوامها وثباتها. لقد عُمِّيَت هذه الحقيقة الباطنية على الكثير من عباد الله منذ القدم كما عُمِّيَت على أبصار العلم النظري الحالي! لقد أوصل العلمَ النظري عماه هذا إلى تأليه المادة وذلك حين جعل منها صَمَدية قائمةً بذاتها من غير حاجة لمن يقيمها على ما هي عليه. إلا أن الله عز وجل ما كان ليترك الملحد الذي أنكره، ولا المشرك الذي استبدله وهو الإله الحق بإله باطل، من غير أن يقيم الحجة البالغة عليهما. لذلك فقد جعل الله عز وجل تدخّله في عالَم خلقه لا يتجلّى بشكل غير مباشر فحسب ولكن بشكل مباشر أيضاً! إن الله يتجلى بإسمه (الباطن) في التدخّل الإلهي غير المُباشر ويتجلى بإسمه (الظاهر)

في التدخّل الإلهي المُباشر.

لابد من الإشارة في البدء إلى أن تعبير "التدخّل الإلهي غير المباشر" لا يشير إلى تدخّلٍ يكون دور الله فيه أقل من دوره في التدخّل الإلهي المباشر direct intervention of Allah، إذ أن الله عز وجل هو الفاعل الحقيقي الوحيد من وراء ظواهر الوجود في كلتَي حالتي التدخّل الإلهي هاتين، ولكن هذا التمييز في التسمية يشير إلى اختلاف نوعي لا كمي في طبيعة التدخّل الإلهي ذاته. لقد علمنا أن فعْل الله عز وجل في الحالة الأولى يأتي من خلال حفاظه على ديمومة القوانين التي وضعها هو نفسه، أما في الحالة الثانية فإن تدخّله عز وجل يتمثل في خلقه لهذه القوانين وفي خرقه لها، إذ أن خلق القوانين يتطلب تدخّلاً إلهياً مباشراً وكذلك هو الأمر مع خرق ما هو موجود من قوانين، كما في معجزة تبريد النار التي أراد لها المشركون أن تحرق ابراهيم. فليس هنالك من فرق بين الظواهر التي يتدخّل الله عز وجل مباشرة في حدوثها وتلك التي يتدخّل فيها بشكل غير مُباشر، إلا أن الفرق هو من وجهة نظر المخلوق العاجز، كالإنسان مثلاً، والذي لا يستطيع أن يدرك وجود الله عز وجل في ظواهر التدخّل غير المُباشر حيث يبدو للعَيان كل شيء سائراً وفقاً لنظامه الداخلي، إلا انه يستطيع أن يدرك وجود ربّه حين يتدخّل بشكل مُباشر في شؤون خلقه خارقاً ذلك النظام.

ولما كان الله عز وجل هو الذي خلق كل ما هو موجود فإن هذا يعني بالضرورة أن أول تدخّل لله في مادة العالَم كان تدخّلاً مباشراً. ففي عملية الخلق يُظهر الله الشيء إلى عالَم الوجود من بعد أن لم يكن له وجود، ويجعل له القوانين التي يريد من بعد أن لم يكن لها وجود. وعملية الخلق هذه هي بالتعريف ليس لها سبب من عالَم الأسباب وانما سبب حدوثها الوحيد ظاهراً وباطناً هو إرادة الله عز وجل، ولذلك فهي عملية تدخّل إلهي مباشر. وبعد أن يخلق الله عز وجل ما يريد ويعطيه هَديَه، أي قوانينه التي يسير بموجبها، فإنه عز وجل يُصبح المُسَيِّر المُديم لخلقه من وراء حجاب الأسباب التي خلقها، وذلك لأن هذه القوانين لا تقوم إلا بمددٍ إلهي مباشر منه. إلا أن الله قادرٌ في أية لحظة على أن يتدخّل بشكل مباشر

في شؤون خلقه وذلك بخرق هذه القوانين فيعطّلها أو يستبدلها، وقتياً أو دائمياً. لذلك فإن من الخطأ الاستنتاج، كما فعل ويفعل الكثير من العلماء والفلاسفة، بأن سببية العالَم تعني حتمية سير حوادثه!

إذاً فإن ما يجري في الكون هو حصيلة تدخّل الله بشكل مباشر وغير مباشر في تسيير شؤون خلقه. وهذا هو ما يحصل حتى في الظواهر المألوفة. ويمكن الاستشهاد بخلق الإنسان على سبيل المثال. فلقد عرفنا في الفصل الثالث أن الله بدأ خلق الكائنات الحية الأرضية من الماء (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)، وأن عملية الخلق هذه سارت وفقاً لقوانين الطبيعة كما خطّتها يدُ الله فكان أن تطورت أشكال الحياة تدريجياً وظهر مختلف أنواع الكائنات الحية، مما يفسّر إرجاع الله أصل كل الكائنات الحية إلى الماء. إن من يعترض على أن التطور هو نتيجة قوانين الطبيعة هذه لن يستطيع أن يفسّر إرجاع الله أصل كل الكائنات الحية إلى الماء إلا بالادعاء بأن الله خلق كل الكائنات الحية بشكل مباشر من الماء! وعليه أن يخالف بذلك ما لا حصر له من الدلائل التجريبية-الاختبارية على العملية التطورية. كما أن من يرفض الاعتراف بأن الإنسان هو أيضاً من نتاجات عملية التطور الطبيعي عليه أن يفسّر، فيما يتوجب عليه تفسيره، الآية الكريمة (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) والتي تبيّن بشكل واضح أن خلق الإنسان كان خلقا تطورياً مر بمراحل عديدة وذلك بدليل وصْف الله لخلْقه الإنسان من طين بأنه بداية هذا الخلق. ولكن هنالك مسألة غاية في الأهمية هنا، وهي أن هذه الآية الكريمة تطرح سؤالاً لا يستطيع أن يجيب عليه المؤمنون بعقيدة التطور سبباً وحيداً لتفسير ظهور الإنسان! فاذا كان أصل خلق الإنسان هو خلق مائي، كما بيّن القرآن العظيم، واذا كانت أشكال الحياة قد تطورت من الماء وفقاً لقوانين التطور المعروفة، فلم حدّد الله عز وجل بداية خلق الإنسان من الطين؟ أي بعبارة أخرى، لمَ لم يعتبر الله عز وجل بداية خلق الإنسان مرحلة أخرى سابقة للخلق من طين أو لاحقة له؟ ما سر هذا التحديد؟ إن التفسير الوحيد لهذا الأمر هو أن تحديد الله لبداية خلق الإنسان بالخلق

الطيني ما هو إلا اشارة إلى حادثة تدخّل مُباشر من لدنه في العملية التطورية التي لو تُركت لوحدها لما أدت إلى ظهور الإنسان من بين الكائنات الحية التي تؤدي إلى ظهورها. أي أن الله تدخّل بشكل مباشر بفعلٍ غيّر من اتجاه إحدى سلاسل عملية التطور وذلك لكي يغير من وجهة التطور الطبيعي إلى ما يؤدي إلى ظهور الكائن الحي الذي إسمه الإنسان. إن من غير الممكن التحديد بالضبط أقصى تعقيد على المستوى الحيوي كانت ستصله عملية التطور فيما لو لم يتدخّل الله بشكل مباشر في سيرها. إن تدخّل الله في العملية التطورية على الأرض يعني أن وجود حياة خلوية على كواكب أخرى شبيهة بالأرض ولها نفس تاريخ ظهور الحياة على الأرض لا يعني بالضرورة أن ذلك الكوكب سيحتوي على نفس أنواع الخلق الموجودة على الأرض، وليست هنالك ضرورة على الإطلاق لافتراض وجود إنسان، ما لم يكن الله قد تدخّل بشكل مُباشر فأذِن بظهور الإنسان على ذلك الكوكب. إننا نعلم أن ظهور الإنسان على الأرض تم بتدخّل إلهي مباشر في مرحلة ما، إلا أننا لا نعلم كم من مرة قبل وبعد ذلك تدخّل الله عز وجل بشكل مباشر في قيادة عملية التطور باتجاه ما، ولذلك فاذا كان هنالك من الكواكب التي عليها حياة خلوية من يقارب الأرض عُمُراً ويشابهها تركيباً، وإذا كان الله لم يتدخّل بشكل مُباشر في عملية التطور الطبيعي على ذلك الكوكب فإن دراسة ذلك الكوكب يمكن أن تلقي الضوء على نوع الحياة التي يمكن أن يقود إليها التطور الطبيعي لوحده، أي بواسطة التدخّل الإلهي غير المُباشر.

مما تبيّنه الآية الكريمة (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) أن الله عز وجل جعل ظهور الإنسان هدفاً لعملية الخلق. ومن هذا يمكن الاستدلال على أن ما من عملية تطور طبيعي يمكن أن تطوّر الإنسان بايولوجياً إلى شكل آخر أكثر تطوراً من شكله الحالي، وأن الإنسان قد كُتِب له أن يكون الشكل البايولوجي الطيني الأكثر تطوراً.

يبيّن التدخّل الالهي المباشر أن الله لا يحتاج أحداً أو شيئاً لكي يفعل ما يريد، كما وليست هناك من حدود لما يمكن أن ينتج عنه هذا التدخّل. وقد وصف الله

عز وجل تدخّله المباشر في عدد من الآيات الكريمة منها قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وقوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ [البقرة: ١١٧]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. فبكلمة (كُنْ)، وبها وحدها، يفعل الله عز وجل ما يشاء، من دون عون من أحد أو حاجة إلى شيء. وبهذه الـ (كُنْ فَيَكُونُ) فُسِّرت لمريم عليها السلام معجزة الخلْق الالهي لعيسى ابناً لها من غير أن يكون له أب: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ [آل عمران: ٤٧]. ولو شاء الله فانه قادر على أن يخلق بشراً بدون وساطةٍ من أب وأم. وبينما يأخذ التدخّل الإلهي غير المباشر شكل القوانين التي يخلقها الله والتي يرتبط بعضها ببعض بعلاقات محددة هي التي تُسيِّر الأحداث في أزمان وأوقات محسوبة، فإن الفعل الإلهي المباشر هو فعل فوري لا يتم على مراحل ولا يستغرق زمناً، ولذلك وصفه الله عز وجل بقوله الكريم: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]. فعالَم (كُنْ فَيَكُونُ) هو عالَم فريد قانونه الوحيد هو (كُنْ فَيَكُونُ).

لقد احتوى القرآن العظيم على العديد من قصص المعجزات والكرامات[1] والتي هي أمثلة على التدخّل الإلهي المباشر في عالَم حجاب الأسباب. فبواسطة (كُنْ فَيَكُونُ) عطّل الله عز وجل مختلف القوانين التي خلقها ليُخرِج بشكل فوري إلى عالَم القوانين هذا حوادثاً لا تنتمي اليه. ومن هذه الحوادث الإعجازية تحويله عصا موسى إلى حية تسعى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِين﴾ [الأعراف:

---

(1) المعجزات هي الخوارق الإلهية للعادات كما يُظهرها الله بوجود الأنبياء، والكرامات هي الخوارق الإلهية للعادات كما يُظهرها الله بوجود الأولياء والصالحين من غير الأنبياء، كالسائرين على الطريق الإلهي إلى الله وفقاً لضوابط الطريقة المُثلى لعبادته كما فصّلتها آياتُ القرآن العظيم وبيّنتها السيرة التعبدية للرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم. إن التقليد الذي جرى بموجبه التمييز في التسمية بين المعجزة والكرامة لا يشير إلى فرق بين الاثنتين من ناحية الخارقية، إذ أن الكرامات تأتي على أنماط المعجزات (حسين، 1995: 220-222).

١٠٧]، وفرْقه البحر بالعصا: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: ٦٣]، وتفجيره لاثنتي عشرة عيناً بضربة من عصا موسى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠]، ومسْخه للكافرين قردةً وخنازير: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ [المائدة: من ٦٠]، وإحياؤه الموتى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وجعْله النار عاجزة عن حرق إبراهيم:

﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩].

إن التقنية الإلهيّة (كُنْ فَيَكُونُ) هي التي خلق الله بها عبده عيسى ابن مريم من غير أب: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧]. وهذا الخلق الإعجازي بكلمة (كُنْ)، وبها وحدها، هو سر إشارة القرآن العظيم للمسيح بأنه «كلمة الله» وكما في الآيتين الكريمتين التاليتين: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥]، ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: من ١٧١]. لقد خُلق المسيح من مادة أمه مريم بلا وساطة من ماء رجل، إذ ألقى الله كلمته إلى مريم فكان لزاماً على مادتها الأنثوية أن ينشأ عنها جنين امتثالاً لأمر الله وتدخُّله المباشر. إن الخلق بالتدخُّل الإلهي المباشر هو خلق بكلمة كُن التي تخترق العوالم ما ظهر منها وما بطن وتتسلَّط على كل قوانين الله في السموات والأرض والتي سبق وأن بثَّها الله فيهما. فهذا التدخُّل الإلهي المباشر حدثٌ خارق لكل قوانين الله في الطبيعة متسلّطٌ على كل خلْق الله فيها. إن قانون الله في الطبيعة يقضي بأن لا

تحمل أنثى البشر إلا من بعد أن يُخالِط مادتها ماءُ ذكر، إلا أن الله تجلّى بكلمته لمادة مريم فكان أن حملت بإبنها المسيح من دون أن يختلط بها بشر.

إن الآيات الكريمة عن خوارق (كُنْ فَيَكُونُ) تبيّن تنوّع هذه الظواهر وإمكانية أن تأخذ أي شكل يريد لها الله أن تأخذه، وهي بذلك ليست محدودة بأشكال نمطية من الحوادث، كما هو حال ما تسنّى لنا الوقوع عليه من ظواهر خارقة للعادة والمألوف. ولو أخذنا على سبيل المثال عصا موسى للاحظنا بأن موسى استخدمها في تسبيب حوادث إعجازية مختلفة تماماً عن بعضها البعض مثل تحويلها إلى أفعى وشق البحرِ بها وتفجير عيون الماء بها. يقول الشيخ عبد القادر الكيلاني عن المعجزات التي أُوتيها موسى عليه السلام بعصاه:

كان موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام إذا تعب حملته [عصاه] كالدابة ولما معه، واذا عرض له نهر صارت له جسراً يعبر عليه، واذا جاء عدو قاتلت عنه. كان على نبينا وعليه الصلاة السلام يوماً يرعى الغنم في برية خضراء وحده بلا مؤنس غير ربه عز وجل فغلبه النوم، فانتبه فرأى في رأس العصا أثر دم. ففتش حوله فرأى حية عظيمة مقتولة، فشكر الله تعالى على دفعها عنه. وكان على نبينا وعليه الصلاة والسلام إذا جاع صارت شجرة في الحال وأثمرت يأكل منها على قدر كفايته، واذا عطش صارت نهراً فيشرب منه على قدر كفايته؛ وكان إذا آذاه حر الشمس تركها إلى جنبه فظلّلته (الكيلاني، 1989: 70).

إن تنوع المعجزات التي تسببت فيها العصا يبيّن أن خوارق (كُنْ فَيَكُونُ) لا تتبع قوانينَ معينة، وإنما هي خوارق تُبطِل عمل القوانين.

ومن المهم هنا إزالة سوء فهم شائع حول علاقة المعجزة بالتدخّل الإلهي المباشر، أي بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ). فالمعجزات والكرامات ليست كلها تجليات تدخّل إلهي مباشر، كما يظن معظم الناس، إذ ينتج بعضها عن تدخّل إلهي غير مباشر. فالمعجزة هي كل فعل خارق للعادة مرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بنبي ويكون دليلاً على صدق الرسالة التي جاء بها، والكرامة هي كل فعل خارق للعادة مرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بوَلي ويظهر نتيجة قرْبه

من الله عز وجل. فليس في تعريف المعجزة والكرامة ما يستوجب بالضرورة أن تكون واحدتهما نتيجة تدخّل إلهي مباشر. لذلك نجد أنه بينما تكون معجزات كالتي ذُكرت أعلاه نتاجات تدخّل إلهي مباشر عطّل قوانين الطبيعة التي ما كانت لتسمح بوقوع مثل هذه الحوادث، فإن هنالك معجزاتٍ وكراماتٍ هي نِتاج قابليات على القيام بفعاليات خارقة للمألوف أنعم بها الله على النبي أو الولي. إلا أن امتلاك النبي لهذه القابليات الخارقة للمألوف أمر له علاقة بنبوته، كما أن ظهور قابليات خارقة للعادة والمألوف عند الولي أمر له علاقة بولايته. أي بعبارة أخرى، أن امتلاك النبي لمنظومات دماغية بايوألكترونية فائقة يرتبط بنبوته، وكذلك هو الأمر مع الولي الذي يرتبط ظهور هذه المنظومات عنده بولايته. لذلك فإن قابليات النبي والولي على القيام بفعاليات خارقة للعادة تُصنَّف، من حيث المَنشأ، مع المعجزات والكرامات على التوالي. إلا أن هذه القابليات غير المألوفة تنتمي إلى عالَم الأسباب، أي إلى عالَم التدخّل الإلهي غير المباشر لا عالَم (كُنْ فَيَكُونُ)، وذلك لأنها تحدث نتيجة تفاعل طاقات فائقة وقابليات بشرية خارقة للمألوف، وهذه الطاقات والقابليات مفردات تنتمي لعالَم حجاب الأسباب. فالعالَم الذي ينتمي إليه الإنسان والعالَم الذي تنتمي إليه الطاقات الفائقة يشكّلان عالَم الأسباب الذي يخضع كل شيء فيه لقوانين معينة هي قوانين التدخّل الإلهي غير المباشر. وبالرغم من أن حدوث ما هو تقليدي من الظواهر الخارقة للعادة فيه خرق لقوانين مألوفة من قوانين عالَمنا المألوف هذا، فإن سبب تعطيل هذه العلاقات السببية في حالة هذه الظواهر غير المألوفة هو تدخّل طاقات فائقة تنتمي إلى عالَم آخر غير منظور له هو الآخر قوانينه الخاصة به. أي بعبارة أخرى، بالرغم من أن هذه الظواهر الخارقة للعادة تمثل خرقاً للقوانين السببية لعالَمنا المألوف هذا فإن كونها نتاج تفاعل قوانين هذا العالَم مع قوانين العالَم غير المنظور يعني أنها هي الأخرى محكومة بعلاقات سببية ولا تختلف في هذا الأمر عن أية ظاهرة فيزيائية من ظواهر العالَم المألوف، وهي لذلك نتاج تدخّل إلهي غير مباشر. على العكس من هذا، فإن حادثة خارقة للعادة من قبيل

مسخ إنسان قرداً هي حادثة لا يمكن أن تحدث من دون تدخّل إلهي مباشر. فهكذا حادثة تتطلّب طاقة تعجز عن توليدها حتى الطاقات الفائقة وذلك لأن لهذه الطاقات، سواءً كانت مُشَخصنة أم غير حية، قابليات محدودة. وبينما يخطئ الكثير من الناس في نسبة جميع المعجزات والكرامات إلى التدخّل الإلهي المُباشر، فإن باحثي الباراسايكولوجيا مولعون بالوقوع في خطأ مُعاكس يتمثل في معاملتهم لجميع الخوارق الدينية على أنها ظواهر بشرية، وهو ما جرّه عليهم جهلهم بطبيعة التدخّل الإلهي في العالَم (Harrison، 1976; Lewis، 1976; Rogo، 1962). ولكن ما هو الدليل القرآني على هذا التمييز بين معجزات التدخّل الإلهي غير المباشر ومعجزات التدخّل الإلهي المباشر؟ إذ أن هكذا أمر لا يمكن البت فيه إلا بالرجوع إلى القرآن العظيم.

لقد جاءت إحدى الإشارات القرآنية التي تؤكد بأن المعجزات يمكن أن تحدث نتيجة تدخّل إلهي مباشر وغير مباشر كذلك على لسان عيسى عليه السلام حين كان يرشد قومه قائلاً: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: من ٤٩]. فالمُلاحظ هنا هو أن عيسى عليه السلام ذكر عبارة (بإذنِ اللّه) بعد كلٍ من معجزات تحويل طير الطين إلى طير حي وإبراء الأكمه وإبراء الأبرص وإحياء الموتى، بينما لم يذكر هذه العبارة بعد إشارته لمعجزات قيامه بإنباء الناس بما يأكلون وما يدَّخرون في بيوتهم. كما أنه قدّم ذكْر تلك التي أتْبَعَها بعبارة (بإذنِ اللّه) على المعجزات الأخرى. بالتأكيد أن كل ما حدث ويحدث وسيحدث في الكون، سواء كان مألوفاً أم خارقاً للمألوف، لا يحدث إلا بأذن اللّه: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الحشر: من ٥]، ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [التغابن: من ١١]، بما في ذلك المعجزات التي يأتي بها الرُسُل: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [غافر: من ٧٨]، إلا أن المعجزات التي أتبعها عيسى عليه السلام بعبارة (بإذنِ اللّه) تختلف نوعياً

عن المعجزات الأخرى. ويكمن هذا الاختلاف في أن تحويل طائر الطين إلى طائر حي وإبراء الأكمه وإبراء الأبرص وإحياء الموتى هي كلها معجزات لا تحدث إلا بتدخّل إلهي مباشر، بينما لا تتطلب معجزات مثل معرفة ما يفكر به الناس أو يقومون به، كمعرفة ما يأكلون وما يدّخرون في بيوتهم، تدخّلاً إلهياً مباشراً، أي أنها تحدث بتدخّل إلهي غير مباشر، حيث أنها من الفعاليات الخارقة للعادة التي تحدث بتفاعل قابلية بشرية مع طاقة فائقة. فالإذن الإلهي الذي قصده عيسى في خطابه لقومه هو الإذن الإلهي الخاص، المتمثل في تدخّل الله بشكل مباشر لإحداث معجزة متى ما أراد عيسى القيام بمعجزة تتطلب هذا النوع من التدخّل الإلهي، وليس الإذن الإلهي العام، المتمثل في تدخّل الله بشكل غير مباشر حين يقوم عيسى بإحدى معجزاته التي لا تتطلب تدخلاً إلهياً مباشراً.

إن هذا التمييز بين نوعي معجزات عيسى عليه السلام يمكن التأكد منه من الآية الكريمة التي يُذكّر فيه الله عز وجل عبده عيسى بفضله عليه: ﴿إِذْ قَالَ اللّه يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: ١١٠]. من المُلاحَظ أن الله عز وجل يذكر المعجزات التي أنعم بها على عيسى من تحويل طير الطين إلى طير حي وإبراء الأكمه وإبراء الأبرص وإحياء الموتى مُتبِعاً كلاً منها بكلمة (بِإذني)، بينما لا يشير إلى معجزات عيسى المتمثلة في قابليته الخارقة للمألوف على معرفة ما يفكر به الناس وما يقومون به. وسبب ذلك هو أن الله أراد في هذه الآية الكريمة تذكير عيسى بالمعجزات التي تدخّل فيها بشكل مُباشر، والتي هي تأييده لعيسى بروح القُدُس، وجعله يكلّم الناس في المهد كما يكلمهم كهلاً، وتعليمه إياه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل، وكَفّه بني إسرائيل عنه، إضافة إلى المعجزات التي ألحَقَ كلاً منها بوصف (بِإذني). فكل من هذه المعجزات ما

كانت لتحدث لولا تدخّل الله بشكل مُباشر في حياة المسيح عليه السلام، بينما لا يشير سبحانه وتعالى إلى قابلية المسيح على معرفة ما يأكل الناس وما يدّخرون في بيوتهم وذلك لأنها تختلف نوعياً حيث أنها من معجزات التدخّل الإلهي غير المباشر. إن معجزات التدخّل الإلهي المُباشر (بإذن الله) هي الآيات التي يشير إليها الله في الآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الرعد: من ٣٨]، ومن هذه المعجزات التي آتاها الله رسوله عيسى ابن مريم والتي لا تحدث إلا بتدخّل إلهي مُباشر هي إنزاله تعالى لمائدة من السماء على عيسى والحواريين: ﴿ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ(١١٢)قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ(١١٣)قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ(١١٤)قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: ١١٢-١١٥].

إن أهم ما يُميّز التدخّل الإلهي المباشر بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ)، هو أنه تدخّل لا تحده حدود لأنه تدخّل بإمكانه أن يخرق أي قانون من قوانين عالم حجاب الأسباب. لذلك فإن ظواهر هذا النوع من التدخّل لها درجةُ خارقية لا مثيل لها تفوق ما يحدث في غيرها من الظواهر الخارقة للعادة. إذ أن الذي يحدث في غيرها من الظواهر الخارقة للعادة هو خرق لقوانين العالَم المألوف جراء تدخّل طاقات فائقة تنتمي للعالَم غير المنظور، إلا أنه مهما كانت هذه الطاقات عالية القدرة فإن لقدرتها حدوداً لا طاقة لها بتجاوزها. أما ظواهر تقنية (كُنْ فَيَكُونُ) فلا يحد خارقيتها حد لأن الله عز وجل هو الفاعل المُباشر فيها. ولتوضيح الفرق بين قدرات الطاقات الفائقة، التي تتجلّى في الظواهر الخارقة للعادة من قبيل ظواهر التدخّل الإلهي غير المباشر، وبين تقنية (كُنْ فَيَكُونُ)، التي تتجلّى في ظواهر التدخّل الإلهي المباشر، لنرجع إلى القرآن العظيم، وعلى وجه التحديد

إلى الآيات الكريمة التي تقص علينا حادثة نقل عرش بلقيس من سبأ في اليمن إلى مقام سليمان عليه السلام في القدس.

لقد وصف الله عز وجل هذه الحادثة الخارقة للعادة في الآيات الكريمة: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ(٣٨)قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ(٣٩)قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٣٨-٤٠]. تبّين هذه الآيات الكريمة القدرات الهائلة التي يتمتع بها عفريت الجن الذي عرض على سليمان عليه السلام أن يجلب له العرش قبل أن يغادر مقامه. فلو أخذنا بنظر الاعتبار المسافة الشاسعة بين اليمن، حيث يوجد عرش بلقيس، والقدس الشريف، حيث مقام سليمان عليه السلام، وضخامة هذا العرش الذي وصفه ناقل نبأه إلى سليمان بأنه ﴿عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: من ٢٣]، والطاقة التي تحتاجها عملية النقل والصعوبات الفنية التي يتضمنها نقله من غير أن يصاب بضرر، لو أخذنا كل هذه العوامل بنظر الاعتبار، وقرنّاها بالزمن القصير الذي طلبه عفريت الجن، والمتمثل في مدة مكوث سليمان في مقامه، لوضُحت لدينا الصورة عن الطاقة والقدرات الهائلة التي يتمتع بها هذا المخلوق من الجن. إلا أن قدرات عفريت الجن الهائلة هي مع ذلك محدودة، وبدلالة الوقت الذي طلبه ليأتي بالعرش إلى مقام سليمان. فهذه القدرات، على خارقيتها للمألوف، هي قدرات سببية محكومة بقوانين لا تستطيع أن تتجاوزها، وهذا شيء يتفق مع كون صاحب هذه القدرات هو طاقة من قبيل الطاقات الفائقة المُشَخصَنة التي وإن كان لعالَمها غير المنظور قوانينه التي تختلف عن قوانين عالَمنا المألوف نحن البشر فإنها هي الأخرى محكومة بقوانين ليس لها أن تخرقها.

إلا أن المخلوق الذي يصفه الله عز وجل بأنه (الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) لم ينتظر جواب سيدنا سليمان على عرض عفريت الجن، فبادر الى جلب عرش

بلقيس من سبأ في اليمن إلى القدس الشريف بشكل فَوري لم يستغرق شيئاً من الزمان، (قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ)، وذلك بمجرد أن أعلن قدرته على ذلك. إن هنالك أكثر من إشارة في الآيات الكريمة إلى أن ما قام به (الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) يختلف تماما عن عرض عفريت الجن وذلك لأنه كان نتاج تقنية (كُنْ فَيَكُونُ) الإلهيّة. وأولى هذه الإشارات الفورية التي تمت بها الحادثة، حيث أن الفورية هي من الصفات الخاصة لتقنية (كُنْ فَيَكُونُ) الإلهيّة، فما كان ليستطيع أي مخلوق أن يقوم بهذا الفعل الخارق للمألوف بشكل فوري إلا إذا كان مؤيداً بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ). الإشارة الثانية هي أن عفريت الجن حين عرض على سليمان جلب العرش نَسَبَ الفعل إلى نفسه وذلك بخَتْم عَرضه بقوله (وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ)، بينما نجد أن (الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) لم ينسب الفعل الذي عرض القيام به إلى نفسه بمثل هكذا عبارة، وذلك لأن ما قام به هو من خوارق (كُنْ فَيَكُونُ) وليس من قدراته. الإشارة الأخرى التي تضمنتها الآيات الكريمة إلى أن العرش جُلِب بتدخّل إلهي مُباشر هي العبارة الكريمة (الذي عندَهُ علْمٌ منَ الْكتابِ) لسيدنا سليمان واصفاً الزمن الذي يحتاجه لجلب العرش بأنه (قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ). إذ أن هذا الوصف الذي يقارن سرعة الحدث بسرعة ارتداد الطرْف اليه فيه إشارة إلى الآية الكريمة (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ) التي تقارن سرعة ظواهر تقنية (كُنْ فَيَكُونُ) بلمح بالبصر. كما أنَ في رد فعل سيدنا سليمان على مشاهدته للعرش مستقراً عنده إشارةً أخرى على أن ما حدث هو من حوادث (كُنْ فَيَكُونُ)، حيث نجده يسارع إلى شكر الله عز وجل والتسليم بأن ما حدث هو من فضل الله عليه وأنه في نفس الوقت اختبار: (قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ). إذ تبين صيغة هذا الشكر أن سليمان أدرك لحظة رأى العرش عنده بأن من بين الخلق الكثير والمتنوع الذين سخرّهم الله لخدمته من آتاه الله القدرة على التدخّل بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ)، وهو أمر لم يكن يعلمه قبل ذلك رغم أنه كان يعلم بالتأكيد بأن من بين جنوده من له قابليات على القيام بفعاليات خارقة

للعادة مختلفة. إن مما لاشك فيه أن هنالك ابتلاءً عظيماً في أن يجد الإنسان تحت تصرُّفه مَن قد خوله الله التصرف بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ)، ولهذا فإن سليمان سارع لنسبة ما حدث إلى الله عز وجل لا إلى نفسه ووَصْف الحدث بأنه فضل وابتلاء، وشَكَر ربَّه على ما آتاه.

إن صفة آنية الحدوث، أي فورية الوقوع، والتي تُميّز كل خوارق العادات التي تنتج عن تدخّل الله بواسطة (كُنْ فَيَكُونُ) عن خوارق عادات عالَم الأسباب، ليست هي صفتها المميّزة الوحيدة. فبعض خوارق التدخّل الإلهي المُباشر تتميز أيضاً بكونها حوادث مستحيلة الحدوث في عالَم الأسباب، وبغض النظر عن عنصر الزمان. أي أن مثل هذه الحوادث الإعجازية ما كانت لتحدث في عالَم الأسباب من غير تدخّل إلهي مباشر من خلال تقنية (كُنْ فَيَكُونُ) ولو بقي هذا العالَم يسير إلى ما لا نهاية له من الزمان ومهما تغيرت ظروفه، وذلك لأن هذه الحوادث تخالف القوانين التي قام عليها عالَم الأسباب. فقيام (الذي عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) بنقل عرش بلقيس هو معجزة من معجزات (كُنْ فَيَكُونُ) تتفوق بكونها فورية الوقوع آنية الحدوث على قدرة عفريت الجن على القيام بنقل العرش. إلا أن معجزات من قبيل تحوُّل عصا ميتة إلى حية حقيقية تسعى، وتفجير اثنتي عشرة عين ماء وشق البحر بضربة عصا، ومسخ إنسان إلى قرد أو خنزير، وإعادة الحياة إلى ميت، وحمل امرأة من غير ماء رجل، وإنزال مائدة من السماء، وغيرها من المعجزات والكرامات التي وردت في القرآن العظيم، تتميز بأنها حوادث ما كان يمكن لها أن تظهر يوماً في عالَم الأسباب من دون تدخّل الله عز وجل بشكل مباشر. فهي فورية الحدوث، إلا أنها تتميز أيضاً بعدم وجود مثيل لها في عالَم الأسباب.

يتبيّن مما تقدم في هذا القسم أن المعجزة والكرامة يمكن أن تكون واحدتهما من ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر، كما في إحياء الموتى ويمكن أن تكون من ظواهر التدخّل الإلهي غير المباشر، كما هو الحال مع تلك الظواهر الخارقة للعادة التي يُظهرها الله بوجود النبي أو الولي عن طريق تفاعل القابلية البشرية على القيام

بفعاليات خارقة للمألوف مع طاقة فائقة غير منظورة. إلا أن المعجزة والكرامة لا يمكن وصف أي منهما بأنها ظاهرة مألوفة وذلك لأن واحدتهما وإن نتجت عن تدخُّل إلهي غير مُباشر فإن حدوثها لا يكون إلا بسببٍ من تدخّل طاقات فائقة تنتمي لعالمٍ آخر غير منظور في العالَم المألوف الذي نعيش فيه.

4-6 من معجزات (كُنْ فَيَكُونُ)

سنقوم في هذا القسم بدراسة معجزة ولادة يحيى عليه السلام والتي يتجلى فيها الكثير مما تطرقنا إليه بخصوص معجزات (كُنْ فَيَكُونُ).

قال الله عز وجل: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٧) هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (٣٨) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٧-٣٩].

حين كفل زكريا مريم فإنه أصبح مسؤولاً عنها بما في ذلك توفير الطعام لها. إلا أنه كلما دخل عليها المحراب وجد عندها طعاماً وهو أمر غريب. فلما سألها في أحد الأيام عن مصدر ذلك الطعام الذي يراه عندها كلما دخل عليها المحراب أخبرته أنه (من عند الله). فهذا الطعام لا ينتمي إلى عالَم الأسباب وإنما إلى عالَم (كُنْ فَيَكُونُ) وهو رزقٌ من الله جاءها من عنده دون وساطة من أسباب. فلما علم زكريا مصدر الطعام وحقيقته، وجد في قول مريم (إن اللَّه يرزُقُ مَن يَشاءُ بغير حساب) إشارة، فدعا مباشرة ربَّه يطلب منه ذُريّة: (رَبِّ هَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً). إلا أن دعاء زكريا هذا لم يكن دعاءً كغيره من الأدعية التي يدعوها الناس طلباً للذرية، بل ولم يكن دعاءً شبيهاً بما كان هو نفسه يدعو من أدعيةٍ طلباً للذرية من قبل. ولكي تصبح حقيقة هذا الدعاء وطبيعته الاستثنائية واضحة يجب هنا الإشارة إلى الاستخدام القرآني الخاص لكلمة «لَدُن» المنسوبة

إلى الله وكما في قوله تعالى: (مِن لَدُنَّا). فمن الناحية اللغوية يساوي تعبير «من لَدُن» كلمة «من» في المعنى، إلا أن كل حرف وكلمة في كتاب الله له معنى وهدف لذلك فإن تعبير «من لَدُن» وتعبير «من» لا يتساويان في المعنى حين يردان في كتاب الله العزيز. ويعلِّمنا التفسير الصوفي أن تعبير «من لَدُن» المنسوب إلى الله يشير إلى الخاص الذي يأتي من الله مُباشرة، فإذا كان الموصوف رحمة فهي رحمة من لَدُن الله مباشرة وإن كان علماً فهو علم من لَدُن الله مباشرة وهكذا. على سبيل المثال، فإن الله يصف القرآن العظيم في أوائل الآيات الكريمة من سورة هود بقوله الكريم: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾، ولذلك فإن القرآن العظيم هو من علوم الله اللدُنية التي ليس لمخلوق أن يتوصّل إليها: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

إذاً كان دعاء زكريا سؤالاً منه لله أن يؤتيه ولداً بتدخل إلهي مُباشر من لدُنه: (رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً)، كما تدخّل مباشرة ورزق مريم طعاماً من عالم (كُنْ فَيَكُونُ). ويصف الله عز وجل في موضع آخر من كتابه العزيز هذه الحادثة بصياغة أخرى فصّلت دعاء زكريا ربه طلباً لولي يُعينه ويرث من بعده المهام التي خاف أن تضيع على أيدي الموالي من بعد موته. هنا لابد وأن يفاجئنا هذا التحوّل في الدعاء من طلبٍ لذرية طيبة إلى طلبِ لوليٍّ مُعين. لقد كان أول رد فعل لزكريا على ما فوجئ به من رزق إلهي عند مريم أن دعا ربّه أن يهب له من لدنه ذرية طيبة إلا أنه عندما شرع في الصلاة أخذ يدعو الله أن يهب له من لدنه ولياً يرثه ويرث من آل يعقوب: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (٤) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٤-٥]. إن قول زكريا لله ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ يوضّح بشكل جلي أن زكريا العبد الصالح دعا ربّه مراراً وتكراراً، ومن غير أن ييأس من أن يؤتيه الله ولداً يوماً ما، إلا أنه هذه المرة دعا ربه دعاءً خاصاً بدأه بالإشارة إلى كبر سنه وضعفه وإلى عقم زوجته وكلها

أسباب ما كانت لتسمح بأن يكون لهما ولد، ولذلك فإنه يُعرض عن عالَم الأسباب ومستحيلاته ليطلب في دعائه ولياً من «لدُن» الله: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا)، أي مُعيناً من عالَم (كُنْ فَيَكُونُ) يجيء بتدخّلٍ مُباشر من الله يتسلّط على قوانين عالَم الأسباب التي ما كانت لتسمح له بالحصول على ولدٍ من صُلبه.

لقد كان خلق يحيى الإعجازي بقدرة (كُنْ فَيَكُونُ) الإلهية استجابة مباشرة من الله عز وجل لدعاء عبده زكريا الذي دعاه هذه المرة متأثراً بالخلق الإعجازي لطعام مريم. ويكشف الله النقاب عن هذه الحقيقة بقوله الكريم: (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ)، حيث يميّز الله عز وجل دعاء زكريا (هُنالِكَ) عن الأدعية التي سبقته ويبيّن أن خلقه يحيى إنما كان استجابةً منه لهذا الدعاء بالذات.

كما أكد الله عز وجل المصدر اللدُني لخلق يحيى عليه السلام في الآية الكريمة: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الانبياء: ٩٠].

تشترك حادثة خلق الله ليحيى مع حادثة خلقه بعد ذلك بمدةٍ قصيرة للمسيح عيسى ابن مريم في كونهما لا تنتميان إلى عالَم الأسباب ولكن إلى عالَم (كُنْ فَيَكُونُ)، وإن تباينت طبيعة الإعجاز في كل منهما حيث تميّز خلق عيسى بأنه خُلِق من دون ماء رجل فيما كان خلق يحيى من أم عاقر. وقد انعكس هذا الخلق الإعجازي فضلاً على عبدَيه عيسى ويحيى عليهما السلام اللذين اختصهما بالسلام منذ الولادة إلى الموت إلى البعث يوم القيامة، فقال في حق يحيى: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا(١٢)وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا(١٣)وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا(١٤)وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٢-١٥]، كما قال في حق ابن خالته عيسى وعلى لسانه: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (٢٩) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا(٣٠)وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا(٣١)وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا(٣٢)وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ٢٩-

٣٣]. لقد اختار الله عز وجل يحيى وعيسى لنفسه منذ ولادتهما وآتاهما من فضله وهما صَبيّان، فوُلدا وعاشا وماتا عبدين صالحين، ولذلك ألقى عليهما السلام منذ أن أظهرت كلاً منهما كلمة (كُنْ) الإلهية إلى أرض عالَم الأسباب. يقول الشيخ عبد القادر الكيلاني: «اختار [الله] يحيى على نبينا وعليه الصلاة والسلام على صبيان وهم يلعبون فقالوا له: إلعب معنا. فقال: سبحان الله ليسما للَّعب خُلقتُ» (الكيلاني، 1989: 15).

كانت استجابة الله عز وجل لدعاء زكريا سريعة جداً إذ بعد أن تحدث زكريا لمريم ودعا دعاءه (هُنالكَ) بدأ الصلاة في المحراب فجاءته الملائكة ببشرى استجابة ربّه له: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلاَئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [٣٩ آل عمران]، وفي آية أخرى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٧]. إلا أن زكريا عاد فسأل ربَّه من بعد أن سمع البشارة: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٨]. من الجليَ أن زكريا لم يسأل ربّه تشكيكاً في إمكانية حصول المعجزة، إذ أن زكريا نبي عالم بقدرة الله على كل شيء، كما أن البشارة نفسها لم تكن في الأساس إلا استجابةَ لدعاء زكريا نفسه عندما وجد عند مريم رزقاً إلهياً، ولكن سؤاله هذا يُعبِّر عن دهشته لهذا الذي يسمع. فهو لحظة دعا ربّه متأثراً بما وجد عند مريم من رزقٍ الهي غيره عندما شرع يدعو الله طلباً لولي وليس لذرية طيبة! لقد كان زكريا في حالة من التأثُّر الشديد بما سمعه من مريم وهي تخبره عن إلهية مصدر الرزق الذي كلما دخل عليها المحراب وجده عندها. وكان أن دعا الله متأثراً بهذه الظاهرة الخارقة للعادة يطلب أن يهب الله له من لدنه ذرية طيبة. إلا أنه ومن بعد أن زالت عنه شدة الدهشة وشرع يُصلّي أخذ يدعو ربّه طلباً لولي يرثه ويرث من آل يعقوب وذلك لأنه كان يظن أن مجيء هذا الولي أيسر عند الله من حصوله على ولد. وهذا أمر مفهوم طالما كان زكريا إنساناً تعاوده بين الحين

والآخر نوباتٌ من التفكير الواقعي تُبعده لحظات قلائل عن التفكير كما ينبغي. فمن بعد أن زالت شدة تأثُّر زكريا بما وجده عند مريم انتابته نزعةٌ من التفكير العقلاني جعلت منه يُعيد صياغة طلبه فلا يطلب ولداً بل ولياً. إلا أن جواب الله عز وجل: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] جاء تذكرة لزكريا بأن خلْق الله له من خلال ولادة طبيعية وإظهاره له إلى عالَم الوجود بعد أن لم يكن موجوداً هي حادثة، رغم انتمائها إلى عالَم الأسباب، لا تقل إعجازاً في حقيقتها الباطنة عن حادثة خلْق الله عز وجل ليحيى والتي هي من حوادث (كُنْ فَيَكُونُ). أي أن الله عز وجل يذكّر سيدنا زكريا في الآية الكريمة بأنه هو الخالق القائم بكل شيء ومن دون عون من أحد وأنه، أي زكريا، يجب أن لا يظن بأن حادثة خلْقه هي أقل اعتماداً على الله في حدوثها من معجزة خلْق الله ليحيى وبالتالي فإنه يجب أن لا يَعجَب للمعجزة أكثر مما يجب أن يعجَب لحادثة خلْقه هو نفسه أو لأية ظاهرة أخرى، إذ أن كل الظواهر هي تجليات للقدرة الإلهيّة فاذا كانت هذه التجليات مثاراً للعجب فإن كل شيء في الكون إذاً هو جدير بإثارة العجب. فنوعا ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر وظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر يتماثلان في كونهما لا يحدثان إلا بواسطة الله عز وجل، وإن كان تدخُّل الله في كلٍّ منهما مختلفاً عنه في الآخر. فتدخّل الله بشكل غير مُباشر في ظاهرة ما لا يعني أن حدوث هذه الظاهرة هو أقل اعتماداً على الله من ظاهرة أخرى من ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر. أي أن معجزات (كُنْ فَيَكُونُ) وظواهر عالَم الأسباب هي كلها حوادث تدخّل إلهي، رغم أن الأولى هي نتاجات تدخّل إلهي مباشر والثانية تنتج عن تدخّل إلهي غير مباشر، وأن هذه الظواهر جميعها تعتمد في حدوثها اعتماداً كلياً على القدرة الإلهية.

5-6 ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر والدليل الإلهي على وجود الله

إن لخوارق (كُنْ فَيَكُونُ) دوراً خاصاً تستأثر به دون ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر في التدليل على وجود الله عز وجل، وبسببٍ من أهمية الاستدلال على وجود الله ورواج الآراء الخاطئة حوله فإننا سنتطرق إليه ببعض التفصيل.

كانت ولازالت السببية التي تتجلى في ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر على شكل قوانين طبيعية ثابتة مدار اختلاف جوهري بين أصحاب نظرة صَمَدية المادة الذين يعتقدون بأن القوانين الطبيعية نابعة من صلب المادة نفسها وأنها ليست غير نتاج طبيعي لوجودها منكرين بذلك وجود إله خالق خلق المادة وقوانينها، وبين الذين يعتقدون بوجود إله أو آلهة وبالتالي يعتقدون بأن هذه القوانين الطبيعية لا يمكن أن تكون قد ظهرت لوحدها وإنما هي من عمل الإله، عند الموحِّدين، أو من عمل الآلهة، عند المشركين. والنظرة الثانية هذه هي التي تطورت لاحقاً عند الموحِّدين إلى الاستنتاج الفلسفي الكلاسيكي عن الاستدلال من مراقبة العالَم على وجود خالق للعالَم، والمعروف بـ «الحجة من التصميم» argument from design، والذي ينص على أن النظر إلى التصميم الذي يتخلل العالَم، أي الخلق، لابد وأن يقود إلى الاستنتاج بوجود مُصَمِّم. إن أساس الموقف الذي اتخذه كل من هؤلاء وهؤلاء اعتقادهم بأن سببية الخلق لابد وأن تكون دليلاً إما على وجود أو عدم وجود خالق للخلق. لذلك فلقد عمل كل من الفريقين على البرهنة على أن ما ذهب إليه يمثل الاستنتاج الصحيح وأن ما يدّعيه الفريق الآخر خاطئ. إلا أن السؤال الذي أجاب عليه الفريقان ضمنياً من غير أن يأخذا بالحسبان احتمال أن تكون إجابتهما خاطئة هو: هل تدل السببية التي تتجسد في قوانين الطبيعة على أن هذه القوانين هي نتاجٌ طبيعي أم خلق إلهي؟ إن الإجابة على هذا السؤال عند كلي الفريقين هي بالتأكيد بالإيجاب، إلا أن هذا الجواب خاطئ، فالحقيقة التي غفل عنها الفريقان بهذا الخصوص هي أن السببية لا يمكن أن تفصل في هذا الأمر وليس لديها ما تقوله فيما إذا كان

الخلق من صنع خالق أم لا!

إن خطأ المغترّين بالمظهر الصَمَدي للمادة يبدأ باعتقادهم بأن النظريات العلمية هي نظريات صحيحة من الناحية الوجودية، أي أن القوانين التي تصفها والكيانات التي تفترضها هي موجودات فعلية تنتمي حقيقةً لعالَم الواقع، ويمر بانخداعهم بعدم وجود مكان لإله خالق بين الكيانات التي تفترض وجودها النظرياتُ العلمية التي ابتكروها تفسيراً للسببية، لينتهي هذا الخطأ إلى جزمهم بأن ما من إله خالق لهذا الكون وأن المادة هي بالتالي صَمَدية! أما أصحاب حجة التصميم فإن ما يدّعون من برهان على وجود الخالق ليس في حقيقته بأقل، بل وربما كان أكثر، هشاشة من ذلك الذي يدّعيه المغترّون بالقيمة الوجودية للعلم. ويتمثّل خطأ أصحاب حجة التصميم في ادعائهم بأن القوانين الطبيعية تشير إلى خالقها وهو الادعاء الذي ينكشف زيفه حالما يُطرح سؤال عن صفات هذا الخالق! إذ لما كانت حجة التصميم قد شاع استعمالها بين أقوام يؤمنون بأرباب مختلفين فإن كل قوم من هذه الأقوام يرون القوانين الطبيعية تشير إلى إلههم هم بالذات! وكما سبق وأن أشرنا في موضع آخر "ان الإله الذي يريدنا المتمذهبون بهذا المذهب أن نصدِّق معهم أنه موجود بحق هو إله غريب حقاً؛ فهو إله نجح في اكتشافه أنصار هذا المذهب على الرغم من تباينهم في خط الشروع الذي انطلقوا منه في رحلة البحث العجيبة هذه! فالمنتمون لهذا المذهب على اختلاف دياناتهم، التي يصل تناقضها فيما بينها حد التكافر الذي يجعل منهم يرمي بعضهم البعض بالضلال المبين، يزعمون أن الإله الذي اكتشفوه في الوجود بالعقل والبرهان والحجة هو الإله الحق على الرغم من أن كلاً منهم يحاول أن يجر هذا الإله المُدَّعى إلى طرفه وناحيته ليكون الإله المعبود من قِبَل الديانة المتمذهب بها! إن هذا الاستغلال يدل على استحالة أن تكون محاولة الإكتشاف هذه مشروعةً معرفياً طالما كانت النتيجة التي يريدنا هذا المكتشف اللوذعي الإقرار بها عن يد ونحن صاغرون هي البداية التي انطلق منها بدلاً من أن يصل من بعد البحث إليها!" (حسين، 1996أ: 55).

والآن، فمن الواضح أن من غير الممكن أن يكون إله كل قوم من الأقوام المختلفين في اعتقاداتهم إلهاً بحق، فكيف يمكن إذاً التوفيق بين هذه الحقيقة وبين الادعاء بأن السببية التي تسيطر على الطبيعة تشير إلى خالقها؟! أي برهان على الإله هذا الذي يجعل الناس يضلّون عن إلههم الحق ويجعلهم فرقاً كل فريق فرح بإلهه؟ حاشا لرب السموات والارض أن يجعل براهينه تدل غير على أنه ﴿اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [طه: من ٩٨]، وأنه ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: من ١٢٩]. إن استنتاج كل طائفة بأن الخلق يشير إلى إلههم هم بالذات، المختلف في صفاته عن إله غيرهم، لا يدلل سوى على أن كل قوم انطلقوا أساساً من اعتقادهم بوجود إلههم ليستنتجوا من ثم بأنه لابد وأن يكون هو خالق كل شيء؛ أي أنهم في الحقيقة لم يستنتجوا وجود الإله من ملاحظة الخلق، كما يدّعون من خلال حجة التصميم، ولكنهم استنتجوا بأن الخلق مصنوع بواسطة الإله نتيجة اعتقادهم بوجود الإله أساساً!

إن الأخذ بحجة التصميم الخاطئة، وهي الحجة التي خُدِعَ أو خدع نفسه بها معظم من يعتقد بوجود رب خالق بالإمكان البرهنة على وجوده بوساطةٍ من حجة غير إلهية، يعكس معالجة مسألة وجود الله عز وجل معالجة فلسفية جعلت من هذه المسألة الغاية في الأهمية ضحية محاججات كلامية بالدرجة الأولى، وهذه حقيقة يمكن استبيانها بسهولة. إذ أن الأمر الأساسي في علاقة الإنسان بالإله لا يتمثّل في اكتشاف وجود الإله وإنما في معرفة الذي يريده الإله من الإنسان. إن كل من يدرك هذه الحقيقة فعلاً لا يستطيع أن يعامل مسألة وجود الإله كمسألة فلسفية فقط وإنما كمسألة مصيرية تتعلق بكل جوانب حياته ووجوده كإنسان، فاذا نظر إليها من خلال هذا المنظور السليم فإنه مُنته ولاشك إلى رؤية قصور حجة التصميم عن أن تكون فعلاً حجة على وجود الإله، وذلك لأنه سيطالبها بأن تُعرّفه بالذي يريده منه هذا الإله، أي بصفات هذا الإله، وهو شيء لا يدّعي حتى أصحاب حجة التصميم أن حجتهم هذه تقدمه، وحينئذ يصبح فساد منطق هذه الحجة المزعومة واضحاً. إن الدليل الحقيقي على وجود الله ليس ذاك الذي

يشير إلى وجود الإله فحسب من غير أن يحدد ماهية هذا الإله، إذ أن هذا دليل مزيف هو أقرب إلى التضليل منه إلى الهداية، ولكن الدليل الحقيقي هو ذلك الذي يعلن وجود الإله ذي الصفات المعينة، أي الله ذي الأسماء الحُسنى، أي أنه الدليل المُقتَرِن بالتعريف بالإله.

من دلائل زيف حجة التصميم كدليل على وجود الله شكلها الجديد الذي لبسته في عصر العلم وهو خرافة "العلم يدعو إلى الايمان"! فمن الغريب فعلاً أن يُنسَب إلى العلم المعاصر صفة الدعوة إلى الايمان وهو العلم المادي الذي خرَّجَ ويخرِّج عدداً كبيراً من العلماء الملحدين الذين يرون ما رآه ستيفن فاينبرغ Steven Weinberg، الحائز على جائزة نوبل لعام 1979، من أنه «كلما بدا الكون أكثر قابلية على أن يُدرَك، بدا أيضاً بلا هدف» (Weinberg, 1977: 154)، وبالتالي بلا إله! فإذا كان العلم يدعو إلى الايمان فلِمَ لمْ ينجح في إقناع العدد الهائل من العلماء الملحدين الذين من بينهم عدد كبير، إن لم نَقُل غالبية، من العلماء المرموقين، كفاينبرغ الحاصل على جائزة نوبل في الفيزياء؟! فإذا كان العلم يدعو حقاً إلى الايمان، أو ما كان المفروض أن نجد أن نسبة الملحدين بين العلماء معدومة، أو على الأقل أقل من نسبتها بين عامة الناس، وهو عكس الواقع بالتأكيد؟! هل يستطيع أحد أن ينكر أن نسبة الملحدين من الناس قد ازدادت بشكل كبير جداً في عصرنا الحديث، عصر العلم والتكنولوجيا، عن نسبتها في عصور التخلف العلمي التي خلت؟ فكيف يفسر أصحاب خرافة "العلم يدعو إلى الايمان" موجة الإلحاد هذه التي تزداد علوا مع تقدم العلم؟ إن العلماء بشكل عام يزدادون غرقاً في إلحادهم مع ازدياد انغماسهم في مهنتهم وذلك لأن العلم النظري الذي أنشأوه لا يمكن أن يكشف سوى عن وجه إلحادي بمجرد إعطائه قيمة وجودية. إن هذا يشكّل ولا شك مأزقاً مزدوجاً محرجاً لأنصار مذهب "العلم يدعو إلى الايمان"؛ فمن جهة، إذا لم تكن للنظريات العلمية قيمة وجودية وإنما هي ليست بأكثر من نظريات جيء بها لتفسير ما يحدث في ظواهر الوجود من غير أن تملك ما يجعل من هذا الوجود يشهد لها بأنها تمثل الوصف

الحقيقي لما يحدث فيه حقاً، فإن العلم النظري لن يكون سوى أوهام، وبالتالي فإن ادعاءهم أن هذا العلم يقود إلى الإيمان سوف يتداعى لامحالة. ومن جهة أخرى، إذا كان للعلم النظري قيمة وجودية حقيقية، جدلاً، فإنه لن يكون غير علم إلحادي لا يرى مبرراً لوجود الإله!

إن العلم النظري بشكل عام، والنظريات الفيزيائية على وجه الخصوص، جعلت الدليل التصميمي، على أهميته عند أصحاب نظرية المخلوق يدل على الخالق، غير ذي قيمة أو معنى. فالخلق الذي يبدو للبعض دليلاً حاسماً على وجود الخالق يعتبره البعض الاخر دليلهم الحاسم على عدم وجود خالق! إن هذه الحقيقة لا يمكن فهمها إلا على أنها دليل على أن ما يراه الإنسان في الطبيعة من دلالات على وجود الله ليس سوى ما يريد هو أن يراه ومجرد انعكاس لاعتقاده. فالفرق بين نظرة العلماء الملحدين وأصحاب منهج "العلم يدعو إلى الايمان" وهم يتدبّرون دلالات الظواهر الطبيعية المألوفة ليس له علاقة بهذه الظواهر، وإنما يعود إلى أن الفريق الأول ينطلق من إعطائه للنظريات العلمية قيمة وجودية لا تمتلكها حقاً، فيما ينطلق الفريق الثاني من اعتقاده، لسبب أو لآخر، بوجود إله خالق. ولكن كيف نفسّر إذاً الآيات القرآنية الكريمة الكثيرة التي تدعو الإنسان إلى التفكّر بالخلق وتُحاججه بأن هذا الخلق لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد غير الله العزيز الحكيم؟ لقد دأب معظم الناس على فهم هذه الآيات على أنها دليل على أن الخلق يدل على الخالق، ولكن هل هذا هو فعلاً تفسيرها؟ إن هذا التفسير، وإن شاع، ليس بالتفسير الصحيح لما جاء في كتاب الله العزيز بهذا الخصوص، وكما سيتبيّن فيما يلي.

لقد وقع كلا الفريقين، الذين يرون في دراسة الطبيعة باعثاً على الإلحاد، وأصحاب حجة التصميم الذين يعتقد واحدهم بأن الخلق يدلل على إلهه هو، في خطأ عدم إدراكهم للدلالات الحقيقية للسببية التي تتجسد في القوانين الطبيعية. إن دلالة الخلق، وعلى وجه التحديد السببية التي تتجلى في ظواهر هذا الخلق، والتي فات الفريقين إدراكها هي أن الخلْق وحده لا يبرهن على ما إذا كان مخلوقاً

من قِبَل إله أو أنه موجود من غير إله، ولكنه يدلل على أنه لا يمكن أن يكون مخلوقاً من قبَل أكثر من إله. بعبارة أخرى، أن العلاقات السببية في الطبيعة لا تقول لنا شيئاً عما إذا كانت مخلوقة أو مجرد موجودة، وبالتالي فانها لا تخبرنا شيئا عن وجود إله، ولكنها تشير إلى أنها إذا كانت مخلوقة فإنها لا يمكن أن تكون مخلوقة سوى من قبل إله واحد، وذلك لأن ثبات العلاقات السببية في عالَم الأسباب ينفي قطعاً أن يكون هذا العالَم من صنع أكثر من إله. فلو كان هنالك أكثر من إله يتحكم في الخلق لما كان هنالك هذا النظام والانتظام والثبات في العلاقات السببية التي تحكم عالَم الأسباب والتي تجعله عالَماً معقولاً. إذ لو كان هنالك إله سوى الله لتصرّف كل إله بخلقه كما يريد ولأبطل بعضهم عمل بعض ولما كانت هنالك بالنتيجة هذه السيادة الشاملة العامة لقوانين عالَم الأسباب على كل موجود في هذا العالَم، وهذا هو منطق الآية الكريمة التي يكشف بها الله كذب المشركين: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّه مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. فهذا النظام السببي الذي يتخلل العالَم ما كان نتيجة تعاون بين آلهة متعددة لأن الآلهة، بالتعريف، ما كانت لتتعايش مع بعض في دعة وسلام كما يدعي المشركون، وإنما كانوا سيتصارعون بينهم ليكون كل منهم هو الأكبر والأعلى، وكما هو حال الآلهة في الأساطير الإغريقية على سبيل المثال! ولذلك نجد الله عز وجل يعلّم نبيه الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم أن يرد على المشركين الذي جعلوا له شركاء في ملكه: (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (٤٢) سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الاسراء: ٤٢-٤٣].

إن هنالك الكثير من الآيات الكريمة التي تبيّن أن في ما خلق الله عز وجل آيات ﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: من ١٩٠]، ﴿لِأُولِي النُّهَى﴾ [طه: من ٥٤]، (لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [النور: من ٤٤]، وغيرها من قبيل هذه الاوصاف التي تشير إلى أصحاب العقول والحكم السليم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا

أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. إن أصحاب نظرية "الخلق يدل على الخالق" غالباً ما يستشهدون بمثل هذه الآيات الكريمة بالذات كبرهان على صواب ما ذهبوا إليه. إلا أنهم في محاولتهم هذه يرتكبون من غير أن يشعروا خطأً في تفسير النص القرآني المقدّس بافتراضهم أن كلمة «آية» في هذه الآيات الكريمة هي بمعنى «دليل على وجود الله». فأولاً، أن معنى كلمة «آية» عندما ترد وحدها في القرآن العظيم هو «دليل» فحسب، ولا تتوضّح طبيعة الدليل الذي تشير إليه إلا من خلال السياق الذي ترد من خلاله وبالتالي فإنها يمكن أن تكون دليلاً على أشياء مختلفة في السياقات المختلفة وكما في قوله عز وجل: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ [آل عمران: ٤١]، وكذلك قوله في الآية الكريمة: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٨]. من الواضح أن استخدام سيدنا زكريا ونبي بني اسرائيل على التوالي لكلمة «آية» في الآيتين الكريمتين لم يكُن بمعنى «دليل على وجود الله». ثانياً، أن الله يسوق في القرآن العظيم ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر كآيات لأصحاب العقول باعتبار هذه الظواهر حججا للناس على أنه الله الواحد الاحد الذي لا شريك له في ملكه، لا حججا على وجوده هو، أي أن هذه الظواهر هي بالتحديد براهين على أنه ﴿لا الهَ إلا الله﴾ [محمد: من ١٩]. ويجب أن لا ينسى المرء أن هذه الآيات الكريمة خاطبت من ضمن من خاطبتهم اهل قريش الذين كانوا يؤمنون بوجود الله إلا انهم جعلوا له شركاء من خلقه: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ(٨٤) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٨٥) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ(٨٦)سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ(٨٧)قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ(٨٨)سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ(٨٩)

بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤-٩٠]، لذلك فإن هدف هذه الآيات الكريمة لا يمكن أن يكون تبليغ الناس بوجود الله، وإنما تذكيرهم بأن لا إلهَ إلا الله، إذ كيف تُفسَّر هذه الآيات الكريمة على أن الله أراد بها أن تكون براهين على وجوده هو بينما هي آيات يجادل بها قوماً يؤمنون بوجوده أساساً؟

إن من المهم جداً هنا ملاحظة أن الله عز وجل لم يُشِر إلى أن ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر هي آيات لأصحاب العقول من أولي الألباب والأبصار فقط، ولكنه ذكرها أيضاً كآيات ﴿لِقَومٍ يُؤمِنونَ﴾ [الأنعام: من ٩٩]، ﴿لِقَومٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: من ٥٨]، ﴿لِقَومٍ يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: من ١١]، (لِقَومٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: من ٦]، ﴿لِقَومٍ يَسْمَعونَ﴾ [يونس: من ٦٧]، ﴿لِقَومٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: من ٣]، ﴿لِقَومٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [النحل: من ١٣]، ﴿لِقَومٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: من ٤]، وغير ذلك من الأوصاف الحميدة. لذلك فمن الواضح أن هذه الظواهر هي آيات لمن كان له أساساً إيمانٌ بالله عز وجل. إذ كما بيّنا، فإن أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل وحده هو رفض احتمال أن تكون هذه الظواهر الطبيعية من صُنع أكثر من إله، أما ما إذا كانت من صنع إله واحد أو أنها موجودة من غير خالق فإن هذا أمر لا يستطيع العقل وحده أن يحكم فيه. أي أن أولئك الذين يرون أن هذه الظواهر هي من صنع الإله الواحد إنما قد اتخذوا قرارهم على أساس ايماني لا على أساس عقلي، أي أن موقفهم هذا هو نتيجة انطلاقهم من الإيمان بوجود ذلك الإله الواحد لا نتيجة استنتاجهم لوجوده عقلياً.

إذاً فوجود عالَم الأسباب، أي ثبات القوانين السببية في هذا العالم، دليل قاطع على أنه عالَم لا يمكن أن يكون من صنع أكثر من إله واحد، ولذلك فإن الله يذكر ظواهر هذا العالَم في سياق تذكير الناس بوحدانيته. لقد جاء القرآن العظيم بمنطقه الإلهي بالبرهان المنطقي السليم على وحدانية الله عز وجل؛ هذه الوحدانية التي هي حقيقة الرسالة المُحمَّدية الخالدة وحقيقة القرآن العظيم:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]. ولذلك فإن الله عز وجل يحاجج المشركين أن يأتوا ببرهانهم على ما يدّعون من آلهة غير الله: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

إن من الغريب فعلاً أن نجد هناك من يقول بأن الإنسان قادر على أن يعرف من مراقبة الخلق أن الله موجود بينما نجد هذا الإنسان قد غفل حتى عما يمكن اكتشافه فعلاً من دراسة الخلق، وهو عدم إمكانية وجود أكثر من إله، فظهر تبعاً لذلك العديد من الديانات الإشراكية. إن عدم إمكانية اكتشاف الإنسان لوجود الإله يبرهن عليه إرسالُ الله لرُسُله مبشرين ومنذرين منذ خلقه لأول إنسان، آدم، والذي جعله أول نبي أيضاً. إن الإنسان لم يكتشف وجود الله بعقله ولكن بواسطة الله نفسه الذي أرسل رسله لتبليغ الناس برسالاته. فالعقل وحده لا يمكن أن يكتشف وجود الله من غير أن يُخبَر بذلك، وقد قال أساتذة الطريق الالهي إلى الله في هذا الشأن: «وكيف يدل العقل عليه والعقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله؟». لقد تخفّى الله عز وجل من وراء عالَم الأسباب الذي اختاره حجاباً بينه وبين خلقه، لذلك فإن من غير الممكن الوصول إلى الله عن طريق دراسة عالَم الأسباب.

ولكن إذا لم يكن في عالَم الأسباب دليلٌ للعقل على وجود الله، فما هو، وأين هو، هذا الدليل؟ إن الدلائل الإلهية على وجود الله لا تتمثّل في ظواهر عالَم الأسباب وإنما في ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر، وعلى وجه التحديد معجزات وكرامات (كُنْ فَيَكُونُ). فعلى العكس من ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر التي يتلطّف فعل الله من ورائها، فإن معجزات وكرامات (كُنْ فَيَكُونُ) هي ظواهر يتجلى فيها الفعل الإلهي في أوضح صوره. ففي هذه الظواهر يحدث التدخّل الإلهي الذي يعطّل أسباب عالَم الأسباب ليُخرِج إلى عالَم الأسباب ما يشاء الله من حوادث

لا تنتمي إلى هذا العالَم وما كانت لتظهر فيه وحدِها لولا تدخّله المُباشر وتعطيله للقوانين السببية التي تحكم هذا العالَم بإذنه. إن هذه الظواهر، وهذه الظواهر فقط، هي التي تبرهن وبما لا يقبل الشك على وجود الله، لأنها تقضي تماماً على الاحتمال المنطقي الآخر الذي يطرحه علمُ ظواهر عالَم الأسباب وهو أن تكون المادة صَمَدية قائمة بذاتها من غير اِله يرعاها. فلو كانت المادة على هذا الحال الذي يصفه العلم النظري هذا، فكيف تتعطل قوانينها رغم أنفها وتُقسَر على أن تُظهِر من الحوادث ما يخالف قوانينها السببية؟! لاشك أن من كانت له القدرة على تعطيل هذه الأسباب، وقتياً أو دائمياً، لا يمكن أن يكون سوى الإله نفسه الذي ليس هنالك من إله غيره؛ الإله الواحد الأحد واضع الأسباب. ولما كان الله هو القائم بمعجزات وكرامات (كُنْ فَيَكُونُ) كما تظهر على يد أنبيائه وأوليائه من السائرين بجدٍّ وعزم على الطريق الالهي إليه، فإنه هو إذاً ذلك الإله نفسه الذي وضع الأسباب في عالَم الأسباب. فمعجزات (كُنْ فَيَكُونُ) كإبطال الله لقدرة النار على حرق جسم نبيه إبراهيم، أو شقه للبحر بعصا موسى، وغيرها من خوارق (كُنْ فَيَكُونُ)، هي برهان يدحض حجة المشركين بالله، كما أنها دليلٌ ضد الإلحاد يشهد على وجود الله المُهيمن على خلقه. إن محدودية ما يمكن أن تنطق به ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر عن وجود الإله وعن صفاته، هي سبب ظهور المعجزات والكرامات آيات لتدخله الإلهي المباشر وبرهاناً مباشراً على وجوده هو (اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، كما أنها سبب إرساله لرُسُلِه إلى الناس. فمعجزات وكرامات التدخّل الإلهي المُباشر، وهي فقط دون غيرها من الظواهر، تشكّل البرهان الحاسم على وجود الله؛ هذا البرهان الذي لا يمكن لعقلٍ سليم عاجز عن التفكير السقيم دحْضه (أنظر حسين، 1996ب: 45-57).

إن من المهم هنا تأكيد أنه ليست كل الظواهر الخارقة لقوانين عالَم الطبيعة براهينَ على وجود الله. فظواهر التفاعل ما بين القابلية البشرية غير المألوفة على القيام بفعاليات خارقة للعادة وبين أية طاقة الطاقات الفائقة غير المنظورة والتي يحفل بها عالمنا هذا هي ظواهر خارقة لقوانين عالَم الطبيعة كما نعرفها،

إلا أنها ليست بمثابة دليل على وجود الله وذلك لأن عالَم الطاقات الفائقة هو كعالَم الطبيعة في انتمائه إلى عالَم الأسباب. إذ أن الطاقات الفائقة، سواء كانت حية أو مُشخصَنة، هي من كيانات عالَم الأسباب ولها قوانينها التي لا يمكن لها أن تتجاوزها. فخوارق عالَم الطاقات الفائقة ليست في حقيقتها غير ظواهر اعتيادية وذلك على قدر تعلق الأمر بكونها حوادث سببية. لذلك، فإن معجزات وكرامات التدخّل الإلهي غير المُباشر تختلف في دلالاتها عن نظيراتها من معجزات وكرامات التدخّل الإلهي المُباشر.

ولكن هل يمكن للعلم الذي بين أيدينا استيعاب المعجزة ودلالاتها ضمن حدود ما يتعامل به من معارف؟ إن العلم التقليدي لا يستطيع ذلك لأنه منصرف بكليته إلى دراسة الظواهر المألوفة للعالَم الطبيعي. لكن إذا تَوجَّهَ العلم إلى عالَم الطاقات الفائقة بغية دراسته بشكل رصين، وهو الأمر الذي كان من المفروض أن يكون عليه حال الباراسايكولوجيا، فإن هذا ممكن من حيث المبدأ، وذلك لأن خوارق العادات التي تنتمي إلى عالَم الطاقات الفائقة، بما فيها المعجزات والكرامات التي تحدث نتيجة تدخّل إلهي غير مُباشر، هي ظواهر سببية وكل ما هو سببي يمكن من حيث المبدأ دراسته. إلا أن العلم مهما تطور وتقدم نظرياً وتكنولوجياً فإنه لن يستطيع أن يلم بأي شكل من الأشكال بأية معجزة أو كرامة من خوارق التدخّل الإلهي المُباشر وذلك لأن هذه الظواهر تنتمي إلى عالَم (كُنْ فَيَكُونُ) اللاسببي، وبالتالي فإن العقل عاجز تماماً عن التعامل المعرفي معها. لذلك فإن من حق الإنسان أن يطمح إلى التوصّل علمياً إلى فهم الميكانيكية التي تحدث بها الكرامات التي تحدث نتيجة تدخّل طاقات فائقة، إلا أننا يجب أن نعترف بأننا لن نستطيع أن نفهم يوماً كيف تحدث معجزات وكرامات (كُنْ فَيَكُونُ)، فكل ما نستطيع أن نُلاحظه في مثل هذه الظواهر هو مظاهر الخارقية المطلقة كما تتجلّى في تعطيل وتبديل القوانين الطبيعية. وهذا هو السبب في أن «إحياء الموتى وشق البحر ومثل هذه المعجزات لازالت عصية على التفسير بعلمنا

المتقدّم اليوم كما كانت في الماضي» (Hussein, 1996: 134)، [1] وستبقى عصية على التفسير.

إن خوارق التدخّل الإلهي المُباشر دليلٌ دامغ على فشل النموذج المعرفي الإلحادي للعلم النظري. فقد أراد هذا العلم المُتكبّر تشويه رسالة التوحيد التي تتجلى في الخلق والتي بيّنها القرآن العظيم وذلك بادّعاء هذا العلم أن الخلق قد ظهر وتطور نتيجة قوانين موجودة في مادة الخلق نفسها. أي بعبارة أخرى، أن العلم يدّعي استيعاب الحقيقة التي مفادها أنه لا يمكن أن يكون هنالك في الوجود أكثر من اله إلا أنه يدّعي بشكل غير مُباشر أن المادة الصَمَدية هذه هي هذا الإله الواحد! وهنا يأتي دور معجزات وكرامات التدخّل الإلهي المُباشر التي وحدها بمقدورها أن تكشف زيف وكذب ادعاء العلم النظري، حيث تتعطل في هذه الخوارق قوانين المادة ويظهر عجز المادة ويبدو جلياً وقوعها تحت تأثير من هو أقوى منها ومَن باستطاعته أن يُبطل هذه القوانين ويستبدلها بما يشاء. فالمعجزات والكرامات التي يقوم بها بإسم الله رجالُ الله من السائرين على الطريق الالهي إلى الله تبرهن بشكل حاسم على أن الله عز وجل، لا المادة-الإله ولا أي إله باطل آخر، هو الخالق الباطن والظاهر لكل ما هو موجود.

قبل أن نختتم هذا القسم ينبغي أن نشير إلى أن النظرة القرآنية للمعجزات والكرامات تختلف تماماً عن النظرة اللاهوتية للخوارق الدينية؛ هذه النظرة التي كان أول من تطرق إليها بالتفصيل سانت أوغسطين والتي تركت أثراً كبيراً على الفكر اللاهوتي في هذا المجال. لقد أشار أوغسطين في أحد كتبه إلى اعتقاده بأن المعجزات هي في الواقع ظواهر طبيعية. إذ يعتقد أوغسطين بوجود مبادئ أولية primordial principles في الطبيعة تسبّب كل الحوادث الطبيعية، كما

(1) حاز هذا البحث للمؤلف على الجائزة الثانية في مسابقة مقالة ألكسندر ايميتش التاسعة Ninth Alexander Imich Essay Competition التي نظمتها في عام 1996 أكاديمية الدين والبحث الروحاني الأمريكية Academy of Religion and Psychical Research .

أنه يشير إلى وجود بذور سببية أخرى في الطبيعة خفية عن إدراكنا «مخفية في العناصر المادية لهذا العالَم» (Augustine, 1861-1900a, III, viii: 13).
وبينما تسبب المبادئ الأولية وقوع الحوادث الاعتيادية، فإن البذور الخفية تغير المسار الاعتيادي للطبيعة مسببة حدوث الظواهر التي نشير لها بالمعجزات. إذاً فرغم أن المعجزات تختلف وفقاً لهذا الوصف عن الحوادث الطبيعية الاعتيادية، فانها هي الأخرى حوادث طبيعية ولكن من نوع آخر، وذلك لأن أسبابها، أي البذور الخفية، هي الأخرى جزء من الطبيعة وعلاقاتها السببية. إن نظرة أوغسطين هذه تشرحها مقولته الشهيرة: «إن المعجزات لا تحدث في تناقض مع الطبيعة، ولكن فقط في تناقض مع ما هو معروف لنا عن الطبيعة».

الا أن أوغسطين لم يتبنَّ دائماً هذه النظرة إلى موضوع المعجزات كما يعتقد خطأً معظم الباحثين. فكتاباته تكشف النقاب عن تقلبه بين هذه النظرة ونظرة أخرى مناقضة! فبالرغم من أن أفكاره التي تعامل المعجزة كظاهرة طبيعية هي الأكثر شيوعاً، فإنه يخالف هذه الأفكار في كتاب آخر ليشير إلى أن المعجزة تحدث بسببٍ من تدخّل مباشر من الرب. ففي أحد تعليقاته على الموضوع يقول بأنه «في النظام المخلوق الأول لم يقم الرب بوضع كل سبب مُقدَّماً، ولكن احتفظ ببعضها تحت إرادته، وتلك التي أبقاها تحت إرادته لا تعتمد بالتأكيد على ضرورة الأسباب المخلوقة» (Augustine, 1861-1900b, VI, xviii: 29). إذاً يعرض أوغسطين هنا نظرة مخالفة لنظرته إلى المعجزة كحادثة طبيعية، مبيّناً أن المعجزة تحدث بتدخّل إلهي لا علاقة له بالأسباب الطبيعية.

إن هاتين النظرتين المتناقضتين لأوغسطين هما أكثر تفسيرات المُعجزات شيوعاً بين الذين يصدّقون بهذا النوع من الظواهر الخارقة للعادة. إلا أنه من الواضح أنهما أبعد ما تكونان عن النظرة القرآنية للمعجزة. فالنظرة الأولى خاطئة تماماً لأنها ترى في المعجزة حادثة طبيعية، بينما رأينا أن المعجزة في المفهوم القرآني هي إما حادثة خارقة للعادة ينتمي سببها الظاهري إلى عالَم الطاقات الفائقة وإما هي نتاج تدخّل إلهي مُباشر. والمعجزة قبل هذا كله لابد

من أن يكون ظهورها الخارق للعادة مرتبطاً بنبي وإلا فهي ليست معجزة بل ظاهرة خارقة للعادة من قبيل خوارق العادات المرافقة للسير على الطريق الالهي إلى الله (كرامة) أو ظاهرة خارقة للعادة من قبيل ما يحدث بين الحين والآخر للبعض من بني البشر. وأما نظرة أوغسطين الثانية فهي أيضاً خاطئة لأنها تتضمن خلطاً بين مفهومَي الأسباب والتدخّل الإلهي. فأولاً، أن الله لا يحتاج لأن يحتفظ ببعض الأسباب تحت إرادته لكي يسبّب وقوع معجزة، إذ أن الله عز وجل يمكن أن يتدخّل بشكل مُباشر في الوجود فيعطل كل الأسباب ومن دون أن يحتاج تدخّله هذا لأسباب! ثانياً، أن نظرة أوغسطين هذه تتضمن الاعتقاد بأن الله عز وجل يتدخّل في عالَم الأسباب فقط من خلال الأسباب التي «احتفظ بها تحت إرادته»، بينما الحقيقة هنا هي أنه ليس هنالك نوعان من أسباب إلهية وغير إلهية، إذ أن كل الأسباب هي مظاهر تدخّل إلهي غير مُباشر ولا يمكن أن تقوم للأسباب قائمة إلا بالله. ثالثاً، أن المعجزة يمكن أن تكون من ظواهر عالَم الأسباب، كما في قابلية بعض الأنبياء على القيام بفعاليات خارقة للمألوف عن طريق تفاعلٍ طاقي-بايوألكتروني بين طاقات فائقة وهذه القابلية، وفي هذه الحالة لا تتطلب المعجزة تدخلاً إلهياً مباشراً، كما أنها يمكن أن تكون من ظواهر عالَم (كُنْ فَيَكُونُ)، أي تحدث بتدخّل إلهي مباشر من دون أسباب.[1]

يتبيّن مما تقدم في هذا القسم أن صفة اللاسببية بالمعنى الذي تطرحه الفيزياء النظرية والمعنى الذي استعمله بها يونغ والذين أرادوا تفسير المتزامنات على نسقه ليس لها من وجود حقيقي. إن كل فعل في الكون، سواء كان مألوفاً أم خارقاً للعادة والمألوف، لا يحدث إلا بإذن وعلم الله، كما أنه لا يحدث إلا بطاقةٍ من الله، سواء كان ذلك الفعل تدخّلاً إلهياً مباشراً أم غير مباشر. إن الحديث عن ظاهرة أو فعل أو حدث ليس له سبب هو هراء ليس له معنى وليس في

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول موضوع المعجزات وعلاقته بالباراسايكولوجيا يمكن الرجوع لبحثنا (Hussein, 1996).

حقيقته غير تلاعب بالألفاظ. إن من الممكن بالتأكيد وصف العلاقة بين حادثتين بأنها لاسببية، كما هو الحال في الحوادث التي تشكّل المتزامنة، إلا أن المقصود بلاسببية العلاقة هنا هو مجرد التأكيد على أنه ليست أية حادثة من حوادث المتزامنة سبباً للأخرى، وهذا لا يتعارض مع كون كل حادثة من هذه الحوادث لها أسباب معينة أدت إلى وقوعها. إن اعتبار اللاسببية مبدأً يماثل السببية نفاذاً وتغلغلاً في ظواهر الوجود ليس أكثر من وهم غاية في التفاهة.

6-6 حُب، ففناء، فـ (كُنْ فَيَكُونُ)

بالرغم من أن (كُنْ فَيَكُونُ) هو وصف لتقنية تدخُّل الله عز وجل تدخّلاً مباشراً في شؤون خلقه، فإن الله يُمكِّن من يشاء من خلقه من التصرف بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ). إذ قال الله في الحديث القُدسي: (عَبْدي اَطِعْني تكُن مثلي تقول للشيء كُنْ فَيَكُونُ)، مبيّناً تعالى أنه يؤتي هذا الفضل كل عبد من عباده يتّصف بصفة الطاعة الكاملة الحقة له. إن العبودية الكاملة التي يصلها هؤلاء العباد المُقرَّبين هي التي تجعل كلاً منهم عبداً أمينا يحفظ أمانة (كُنْ فَيَكُونُ) فلا يفرّط فيها ولا يستخدمها إلا فيما يريد الله، لأن العبد الكامل الأمين هو عبد فقد نفسه وصار كله لربّه، فلا إرادة خاصة به فيما يفعل وإنما يصبح عبداً منفّذاً للإرادة الإلهيّة، وهذه هي العبودية الكاملة التي هي أعلى مرتبة روحية يمكن أن يصلها عبد وتُعرف في علم التصوف بـ «الفناء في الله».

يمثّل الفناء في الله أقصى درجات الحب التي يمكن للعبد أن يصلها في علاقته بربه. يقول الشيخ عبد القادر الكيلاني: «من أحب الله عز وجل لا تبقى له إرادة، لأنه لا إرادة لمحب على إرادة المحبوب. فهذا يعرفه كل محب ذاق طعم المحبة». ويسترسل الشيخ عبد القادر مبيّناً ارتباط الفناء بالمحبة، وأن المحبة هي في حقيقتها العبودية الكاملة، فيقول «المُحِب فانٍ مع محبوبه كالعبد بين يدَي سيده. العبد العاقل لا يخالف سيده ولا يعارِضه في شيء..... المُحِب لا مال له ولا خزانة له، لا إرادة له لا دار له بالإضافة إلى محبوبه، الكل لمُراده ومحبوبه.

المُحِب مملوك، عبدٌ بين يدي محبوبه ذليل، والعبد وما ملك لمولاه» (الكيلاني، 1989: 19).

يصف الشيخ إبن عربي أربع آيات وشهود على حب المحب هي: «أن يصم سمعه إلا عن كلام محبوبه، ويعمي عينه عن كل منظور سوى وجه محبوبه، ويخرس لسانه عن الكلام إلا عن ذكر محبوبه، ويرمي على خزانة خياله فلا يتخيَّل سوى صورة محبوبه. فيه يسمع وبه يُبصر وبه يتكلم وله يتكلم» (الكسنزاني الحسيني، 1988: 40). وأشار الشيخ عبد القادر الكيلاني إلى قول الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم (حبُّك الشيء يُعمي ويُصِم) مفسراً إياه بقوله: «أي يعميك عن غير محبوبك ويصمّك عنه لاشتغالك بمحبوبك» (الكيلاني، 1928: 176). كما قال الشيخ عبد القادر الكيلاني في بعض كلامه: «المُحِب يسمع ويُبصر بالاِضافة إلى الحق عز وجل، وهو أعمى وأصم بالاِضافة إلى الخلق. قد أحاط الشوق على حواسِّه الخمس، قالبه مع الخلق ومعناه مع الخالق عز وجل» (الكيلاني، 1989: 22).

والحب يجعل المُحِب يفقد صفاته لتظهر عليه صفات محبوبه. قال الحسين بن منصور الحلاج الشهيد «المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك لأن كلية المحب تطابق كلية المحبوب، فغيبته غيبة محبوبه ووجوده وجوده» (إبن الدباغ، 1959: 20-21). ويورد إبن الدباغ بعضاً من أقوال السائرين على الطريق الإلهي إلى الله في ظهور أوصاف المحبوب على المحب فيشير إلى قولهم «المحبة محو المُحِب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته»، «حقيقة المحبة أن تمحو من القلب ما سوى المحبوب»، «المحبة نار في القلب تحرق ما سوى المحبوب»، وكذلك قولهم «المحبة أن تهب كُلِّيَتك لمحبوبك فلا يبقى لك منك شيء» (إبن الدباغ، 1959: 21).

وحين سُئل الشيخ جُنيد البغدادي عن المحبة بيّن أنها فناء المُحِب في المحبوب، حيث قال مُعرِّفاً إياها «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المُحِب»، ومُفسِّراً بجوابه هذا معنى قول الله عز وجل في حديثه القدسي: (لايزال

عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أُحبه؛ فاذا أحببته كنتُ سمعَهُ الذي يسمعُ به وبصرَهُ الذي يُبصر به ويدَهُ التي يبطش بها ورجلَهُ التي يمشي بها وإن سألني لأُعطينَّهُ ولئنِ استعاذَ بي لأُعيذنَّهُ) (الطوسي، 1914: 59). لقد جعل الله قانوناً من قوانين علاقته بخلقه أن يحب كل مخلوق منهم يتقرب إليه بالعبادات، وكما في قوله: (لايزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه). ولأن حب الله لعبده يجعل العبد مُحباً لربه، وكما في القول الكريم: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: من ٥٤]، فإن حب الله للعبد يجعل صفات العبدً تختفي ليتحلى بصفات ربِّه، فيسمع بالله، فلا يخفى عليه صوت، ويرى بالله، فلا يغيب عن بصره شيء، ويبطش بالله، فلا تمنعه قوة، ويمشي بالله، فتتلاشى أمامه المسافات، ويُصبِح كل فعله بالله.

إذاً فالحب والعبودية الكاملة والفناء في الله تُوصل العبد إلى درجة الطاعة التي تجعله ممن ينطبق عليهم قوله القدسي: (عَبْدي اَطعْني تكُن مثلي تقول للشيء كُنْ فَيَكُونُ)، فيكون من المتصرفين بتقنية (كُنْ فَيَكُونُ). ويروي الشيخ عبد القادر الكيلاني أنه «قيل لبعضهم من «أين تأكل؟»؛ فقال لهم من «البيدر الكبير»؛ فقيل «وما البيدر الكبير؟»؛ فقال (كُنْ فَيَكُونُ)» (الكيلاني، 1989: 54). إن كرامة الله لهذا العبد الصالح هي نفس كرامته التي أظهرها على مريم القانِتة العابِدة التي كان يأتيها طعام (هو من عند الله). والعبودية الكاملة هي سر معجزتَي الإسراء والمعراج اللتين اختص بهما الله سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم دون باقي المقرَّبين من خلقه. إذ وصف الله حادثة إسراء رسوله الكريم صلّى الله تعالى عليه وسلّم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم عروجه إلى السماء قائلاً: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى(١)مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى(٢)وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى(٣)إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى(٤)عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى(٥)ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى(٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى(٧)ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى(٨)فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى(٩)فَأَوْحَى إِلَى

عَبْدِهِ مَا أَوْحَى(١٠)مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى(١١)أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى(١٣)عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى(١٤)عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى(١٥)إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى(١٦)مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى(١٧)لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النَّجم- ١٨)، حيث أشار الله عز وجل إلى رسوله الكريم صلى الله تعالى عليه وسلم بكلمة (بِعَبْدِهِ) لأن العبودية الكاملة التي حقَّقها الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم هي التي أهّلته لمعجزتي الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فالعروج إلى السماء.

يقول الشيخ عبد القادر الكيلاني: «من عباد الله عز وجل قوم يقولون للشيء (كُنْ فَيَكُونُ) ولكنّكم لا ترونهم، واذا رأيتموهم لم تعرفونهم» (الكيلاني، 1989: 56). إن مَن يصل إلى مقام (كُنْ فَيَكُونُ) يصبح في حال خاص ويمكن أن تسقط عنه الأسباب فتظهر عليه وعلى يديه مختلف أنواع الخوارق التي لا تنتمي إلى عالَم الأسباب، وكما يبيّن الشيخ عبد القادر الكيلاني:

"من الأولياء مَن يأكل في نومه من طعام الجنّة ويشرب من شرابها ويرى جميع ما فيها، ومنهم من يفنى عن المأكول والمشروب وينعزل عن الخلق ويُحجَب عنهم ويُعمّر في الأرض بلا موت، كإلياس والخضر رضي الله تعالى عنهما. لله عز وجل عددٌ كثيرٌ منهم محجوبون في الأرض يرون الناس وهم لا يرونهم، الأولياء فيهم كثرة والأعيان فيهم قلّة، آحادٌ أفراد مفردون، والكل يأتونهم يتقرّبون إليهم، هم الذين بهم تنبت الأرض وتمطر السماء ويُرفع البلاءُ عن الخَلق. الملائكة طعامها وشرابها ذكر الله الحق عز وجل والتسبيح والتهليل. آحاد أفراد من الأولياء يصير طعامهم ذلك" (الكيلاني، 1989: 51).

لقد قصّ الله عز وجل في كتابه العزيز أخبار بعض عباده الذين أعطاهم تصريفا بـ (كُنْ فَيَكُونُ)، ومن ضمنهم الخضر الذي أشار اليه الشيخ عبد القادر الكيلاني قدّس الله سرّه العزيز. والخضر هو العبد الصالح الذي أرسل الله موسى عليه السلام ليقابله والذي وصفه الله بأنه كان ﴿عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: من ٦٥]. والمُلاحَظ أن الله عز

وجل لا يُعرِّف الخضر بإسمه وإنما بالرحمة والعلم اللَدُني اللذَين أنعم بهما عليه جزاء تحقيقه العبودية الكاملة لربّه، وذلك لأن الرحمة الإلهية والعلم اللَدُني هما سر سقوط أسباب الخلقة البشرية عن الخضر فأصبح بسقوطهما من الفانين عن الطعام والشراب، ومن المنعزلين عن الخلق والمحجوبين عنهم فلا يراهم الناس، ومن المُعمَّرين في الأرض بلا موت. إن الرحمة الإلهية والعلم الإلهي اللَدُني هما سر صفات الخضر الخارقة للعادات والتي لا تنتمي إلى عالَم الأسباب ولكن إلى عالَم (كُنْ فَيَكُونُ)، وهما سر ما شهده موسى من خوارق للعادة مدة مصاحبته له[1] ولذلك فإن الله عرَّفه في القرآن العظيم بدلالتهما.

إن هذه المُلاحظة تبدو جلية تماماً أيضاً في وصف الله للعبد الصالح الذي جلب عرش بلقيس. فبينما نجد الله يُشير إلى الذي عرض على سليمان جلب عرش بلقيس قبل أن يقوم من مقامه بأنه (عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ)، مُبيّناً بذلك أن قدرته الخارقة للعادة إنما تعود إلى طبيعة خِلْقته النارية، فإنه أشار إلى الذي جلب لسليمان عرش بلقيس بوصف (الذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ)، ولم يشر إليه بطبيعة خِلْقته، وذلك لأن قدرة (كُنْ فَيَكُونُ) التي كشف عنها جلبه الفوري للعرش من اليمن إلى القدس ليست لها علاقة بقدراته كمخلوق مهما كانت طبيعة خِلقته. فالله عز وجل لم يعرِّفه بدلالة طبيعة خِلْقته كما فعل حين ذَكَرَ عفريت الجن وذلك لأن جلبه الفوري للعرش ليس قدرة من قدرات الجن أو أي خَلق آخر. إن ما قام به هذا العبد الصالح له علاقة بأن (عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) وليس له علاقة بأي شيء من عالم الأسباب.

إن إشارة الله للعبد الصالح الذي جلب عرش بلقيس بأنه (الذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ) وليس بإسمه أو طبيعة خِلقته تبيّن أن لهذا العلم الكتابي علاقة مُباشرة بامتلاك هذا العبد الصالح لقدرات (كُنْ فَيَكُونُ) الخارقة لكل عادي وخارق. كما أن إشارته للعبد الصالح الذي رافقه موسى عليه السلام بقوله الكريم

---

(1) أنظر [الكهف: 65-82].

(وعلّمناهُ من لَدُنّا عِلما) تبيّن أن صفات عالَم (كُنْ فَيَكُونُ) التي أغدقها الله على هذا العبد الصالح مرتبطة بهذا العلم اللَدُنّي. إن هذين العبدين الصالحين يشتركان في أن الله عز وجل مَنَّ على كل منهما بعلم من علومه الخاصة التي تُسقط حواجز عالم الأسباب وتُظهر خوارق (كُنْ فَيَكُونُ). وفي صفات عالَم (كُنْ فَيَكُونُ)، وبالذات صفة الحياة الطويلة بلا موت، والتي تظهر على من يمنحه الله من علومه الإلهيّة قال حضرة أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب كرّم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه:

وقَدْرُ كلِّ امْرِءٍ ما كان يُحسِنُهُ　　　والجاهلون لأهلِ العلمِ أعداءُ
فَفُزْ بِعِلمٍ تعِشْ حياً بِهِ أبدا　　　النّاسُ مَوتى وأهلُ العِلمِ أحياءُ

إن ما تقدم في هذا الفصل حول حقيقة القوانين الطبيعية المعروفة وقوانين عالم الطاقات الفائقة، والتدخّل الإلهي المُباشر وغير المُباشر والعلاقة بينهما، والعلاقة بين نوعَي التدخّل الإلهي هذين بقوانين عالَم الأسباب، هو ما تقود إليه دراسةُ القرآن العظيم بنور الطريقة المُثلى لعبادة الله كما فصّلتها آياتُ القرآن العظيم وبيّنتها السيرةُ التعبُّدية للرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم طريقاً إلهياً يكفل للسائر عليه منضبطاً بضوابطه المنهجية الوقوع على ما ليس بالإمكان الوقوع عليه من حقائق القرآن العظيم بالنهج على طريق آخر. وهي بعدُ نظرة تعطي العلم حقه وقدره الذي يستحق إلا أنها، في نفس الوقت، تسلبه ما لا يستحق مما دأب المشتغلون بالعلم على إسباغه عليه من غير وجه حق.

الفصل السابع
حقيقة المتزامنات

1-7 المتزامنات وغياب التفسير الصحيح

كان يونغ أول وآخر من طرح ما يرقى إلى مستوى نظرية تفسيرية للمتزامنات. إذ لم يقدم أحد من الذين اهتموا بالمتزامنات قبله، بما فيهم بول كاميرير، نظرية تفسيرية متكاملة، كما أن معظم الذين درسوا هذه الظواهر الخارقة للعادة بشكل جاد وإيجابي من بعده لم يخرجوا في معالجتهم لها عن نطاق مبدأ التَزامُنية الذي وضعه، سواء كان الدارس من المختصين في العلوم الاجتماعية، كعلم النفس، أو العلوم الصرفة، كالفيزياء النظرية. إلا أن شعبية مبدأ التَزامُنية ليونغ لا تعني بالضرورة صحة هذا المبدأ ولا حتى بالضرورة أن له قيمة عملية عند التعامل مع المتزامنات، وقد سبقت الإشارة إلى عيوب منهجية وفكرية وحتى تناقضات كثيرة تتضمنها النظرة اليونغية إلى هذه الظواهر الغامضة. إن الحقيقة هنا هي أن مبدأ التَزامُنية يستمد أصوله من فرضيات النظرية النفسية اليونغية أكثر مما يستند في صياغته على خصائص المتزامنات نفسها، بل أن تعبير «تَزامُنية» يُعتبر بشكل عام مصطلحاً من مصطلحات علم النفس اليونغي نتيجة ربط يونغ له ببعض من المفاهيم البحتة لنظريته النفسية مثل اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية. إن وضع يونغ لمبدأ التَزامُنية لم يكن في حقيقته أكثر من محاولة غير موفّقة منه لاستخدام هذه الظواهر فائقة الغرابة في البرهنة على صحة مبادئ نظريته النفسية! وأحد الذين يشيرون إلى هذه الحقيقة ويؤكدون ضرورة أخذها بنظر الاعتبار عند دراسة مبدأ التَزامُنية هو ايرا بروغوف الذي يقول في كتابه عن التَزامُنية الذي اطّلع عليه يونغ نفسه ووضع عليه ملاحظاته قبل نشره:

يجب أن نضع في بالنا أنه [يونغ] طوَّر مفهومه عن التَزامُنية بينما كان مشغولاً في عمله الأساسي، [وهو] تفسير وعلاج الأفراد. بهذا المعنى، فإن [مبدأ] التَزامُنية هو ناتج عَرَضي لعمله كمعالج نفسي. إن مصدر مادته [مبدأ التَزامُنية] يقع في خبرات حياة الناس، كما رآها يونغ على ضوء علم التحليل النفسي الذي وضعه. هذه المادة أوحت له بالتَزامُنية ووضحت المفهوم حالما أدرك [يونغ] أن الدراسة التحليلية للمصير الإنساني للفرد تتطلب منظوراً إضافياً يتجاوز المنظور السببي (Progoff, 1973: 145-146).

إن بروغوف لا يذكر هذه الحقيقة في سياق انتقاد مبدأ التَزامُنية ولكن توضيحاً لمصدره، إلا أنها لابد وأن تمثل انتقاداً لمن لا يرى في علم التحليل النفسي اليونغي القيمة التي يمنحه إياها أنصاره. فبالرغم من أن معظم المتزامنات التي حاول يونغ تفسيرها هي ظواهر مُستلّة من خبرات أناس آخرين وليست من خبراته هو، وكما يقول بروغوف، فإن استخدامه لهذه الظواهر لم يكن استخداماً سليماً إذ انه في الواقع استغلها لدعم نظريته النفسية! إن الربط الذي أقامه يونغ بين مبدأ التَزامُنية ونظريته النفسية يفسّر كون المعجبين بمبدأ التَزامُنية الذي وضعه هم في نفس الوقت من أشد المعجبين بنظريته النفسية!

من غير الممكن ولا المنطقي إيجاد تبريرات مقبولة لإهمال المجتمع العلمي للمتزامنات، ليس فقط لأن هذه الظواهر بالذات ذات أهمية خاصة ولكن لأن العلم بشكل عام يجب أن لا يحكم على أية ظاهرة من غير دراستها بالقدر الذي ييسر استكشاف أبعادها الحقيقية. إلا أنه أيضاً ليست هنالك مجافاة للحق ولا هو من قبيل تبرير رد الفعل السلبي للمجتمع العلمي على المتزامنات القول بأنه بالرغم من أن يونغ ساعد في التعريف بهذه الظواهر الغريبة فانه في نفس الوقت ساهم إلى حد ما في بلورة الموقف السلبي للعلماء من هذه الظواهر وذلك من خلال استغلاله لها في دعم الأسس الواهية لنظريته النفسية، وبالذات فكرة اللاوعي الجمعي وبُناه الأولية التي هي منطلق ومنتهى نظريته. إذ أن من

المعروف أن كتابات يونغ تُعتبر في الكثير من الأوساط الأكاديمية كتابات لاعلمية ومرفوضة، على سبيل المثال في معظم الجامعات الأمريكية (Senn، 1989: 113)، وبالتالي فإن ردود الفعل السلبية على نظريته النفسية وكتاباته انعكست سلباً على المتزامنات. كان يونغ حقاً أول من جذب انتباه المجتمع العلمي بشكل فعّال إلى المتزامنات، وهو أمر لا يمكن لأحد إنكاره مادام حقيقةً تاريخية، إلا أنه هو أيضاً الذي جعل هذه الظواهر الخارقة للعادة حبيسة داخل نطاق النظرية النفسية التي وضعها، وهذه حقيقة تاريخية أخرى لا تقل في أهميتها عن سابقتها.

إن الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الباحثين الذين اهتموا بالمتزامنات سلباً أو ايجاباً هو فشلهم في إدراك أن وجود المتزامنات لا يتطلب بالضرورة تبريراً أو تفسيراً نفسياً يونغياً، وأن هذه الظواهر العجائبية كانت وستبقى موجودة ظواهراً واقعية سواءً اتفقت أو اختلفت مع النظرية النفسية اليونغية، وسواءً كانت هذه النظرية صحيحة أم خاطئة، وهو أمر أكده يونغ نفسه بشكل غير مباشر في بحثه عن المتزامنات حين كرر في أكثر من موضع بأن هذه الظواهر هي وقائع تجريبية وأن إنكارها أو إهمالها فيه تجنٍّ على المنهج التجريبي للعلم. إلا أن من يطّلع على الأدبيات العلمية للمتزامنات لابد وأن يلاحظ خلط القائمين بدراسة نظرية يونغ عن المتزامنات بين ما تضمنته من اكتشاف وما حوته من اختراع! فلقد اكتشف يونغ فعلاً هذه الظواهر الغرائبية، على قدر تعلق الأمر بكونه أول من اهتم بها بشكل استثنائي ودعا إلى الاهتمام بها واعطاء دلالاتها قدراً كبيراً من الأهمية، إلا أنه اخترع لها تفسيراً أسماه «مبدأ التَزامُنية» جاء به من تلافيف النظرية النفسية التي وضعها! إلا أن الباحثين يبدون عاجزين عن التمييز بين اكتشاف يونغ واختراعه. فأما المشككين الذين أنكروا وجود المتزامنات كصنف خاص من الظواهر فانهم اعتقدوا بأن يونغ اخترع وجود هذه الظواهر كما اخترع تفسيرها، أي أنهم أنكروا أن هذه الحوادث القليلة الوقوع تشكّل ظاهرة متميزة تتطلب تفسيراً، فيما ذهب الفريق الآخر من المتحمسين للمتزامنات إلى الطرف الآخر للخطأ فاعتبروا يونغ مكتشف مبدأ التَزامُنية كما أنه مكتشف الظواهر

نفسها! للأسف لا تكاد تخلو دراسة من الدراسات التي تناولت المتزامنات من خطأ الالتزام الحرفي باحدى هاتين النظرتين مما يضيّع الخط الفاصل بين ماهية المتزامنات، في حقيقتها وبعيداً عن أي تفسير لها، وبين ما اعتقده يونغ عنها.

بالرغم من محاولة أتباع يونغ الدفاع بشكل قوي ومستمر عن تفسير معلمهم للمتزامنات ومحاولتهم إبراز مبدأ التَزامُنية كفكرة متماسكة ومتناسقة وقادرة على تفسير المتزامنات فإن المرء يستطيع أن يجد في ما يقولونه هم أنفسهم الكثير من الدلائل على إحساس بقصور مبدأ التَزامُنية أو على الأقل اعتراف بأن هذا التفسير يحتاج بعض التطوير أو التغيير. على سبيل المثال، نجد أن إحدى أقرب مساعدات يونغ إليه والتي هي في نفس الوقت من أبرز علماء التحليل النفسي اليونغي وأكثر من كتب عن المتزامنات ودافع عن مبدأ التَزامُنية من بعد يونغ نفسه، ماري-لويز فون فرانتس، تقول في مقابلة حديثة لها مع التلفزيون الهولندي: «إن العمل الذي يجب أن يُنفَّذ الآن هو إيجاد تفاصيل مفهوم التَزامُنية. أنا لا أدري من هم الناس الذين سيكملونه. لابد أنهم موجودون، ولكني لا أعلم أين هم» (Franz، 1990).

من يطلع على أدبيات موضوع المتزامنات لا يستطيع إلا أن يَعجب لانعدام حدوث أي تقدم في فهم هذه الظواهر وانعدام ظهور أية أفكار جديدة بهذا الخصوص. إذ أن كل الكتابات حول هذا الموضوع، قديمها وحديثها، تلوك ما طرحه يونغ عن المتزامنات قبل حوالي نصف قرن من غير أن تأتي بجديد. أحد أسباب هذا الجمود هو طبيعة مبدأ التَزامُنية الذي اقترحه يونغ، وعلى وجه الخصوص تعميمه للاسببية العلاقة بين حوادث المتزامنة، أي عدم ترابطها ببعضها سببياً، على حدوث المتزامنة نفسها، أي اعتباره ظهور المعنى ظهوراً لاسببياً! لقد بذل يونغ وأتباعه جهدهم في التشديد على لاسببية مبدأ التَزامُنية فكانوا كمن قيَّد نفسه بنفسه إذ لم يعودوا يستطيعون أن يفكروا بشكل جدي في تفسير كيفية حدوث المتزامنات من غير أن يجدوا أنفسهم على وشك أن يناقضوا

هذه اللاسببية مما يضطرهم بالتالي إلى التراجع عن مثل هكذا محاولة تفسيرية! كتب أيرا بروغوف في وصف حالة الإحباط هذه:

"من وجهة النظر التحليلية والتفسيرية، فإن الحالة التي سببتها فرضية يونغ عن مبدأ التَزامُنية كانت محبطة جداً له. بما أنها [فرضية مبدأ التَزامُنية] لا تتضمن أية ارتباطات سببية ثابتة، فإنها لا تترك مجالاً للتوقُّع بمعناه العادي. إن المرء لا يستطيع أن يفعل أي شيء بشأنها، لا التسبب في وقوع المزيد من الحوادث التَزامُنية، ولا تجنبها. بالتعريف، أن المرء غير قادر على «تسبيب» حوادث تَزامُنية" (Progoff, 1973: 132).

بسببٍ من هذا الإصرار على صفة اللاسببية التي ألصقها يونغ بالمتزامنات، والصعوبة، بل التناقض، الذي لابد وأن تتضمنه أية محاولة لتفسير أو شرح ظواهر مثل المتزامنات كظواهر لاسببية، انشغلت معظم كتابات اليونغيين عن هذه الظواهر بصراع ضد السببية أكثر من انشغالها بأي مظهر آخر من مظاهر المتزامنات، وكأنهم إذ تحسسوا صعوبة قبول، بل ولامنطقية ما يكتبونه، فانهم أرادوا أن يبرهنوا لأنفسهم قبل أن يبرهنوا للقارئ بأنه فعلاً لا توجد هناك أسباب وراء حدوث المتزامنات، من غير أن ينسوا كل حين وآخر تحذير قرائهم، كما فعل يونغ، من أن الركاكة التي تبدو عليها فكرة لاسببية المتزامنات لا ترجع إلى ضعف الفكرة نفسها ولكن إلى كون أن العقل لم يتعود على فكرة اللاسببية! إن الأفكار الصحيحة هي أفكار قوية لا تحتاج أن تستجدي تعاطف العقل البشري وأن تسأله القبول، ولكنها تفرض نفسها فرضاً عليه طالما كان ملتزما بمنطق سليم، أي طالما كان عقلاً بمعنى الكلمة. وحتى ما يعتقده اليونغيون أنها براهين فيزيائية على مبدأ اللاسببية فقد رأينا في الفصل السابق أن هذه البراهين ليست بأكثر من خليط من سوء فهم وسوء استغلال لمفاهيم من فيزياء الكم والنظرية النسبية!

مما لاشك فيه أن الكشف عن عيوب مبدأ التَزامُنية الذي جاء به يونغ، وقَبِلَهُ آخرون على عِلَله، هو أمر مهم عند القيام بمناقشة المتزامنات، وذلك لأن هذا

المبدأ لايزال يُعتبر التفسير الصحيح والوحيد لهذه الظواهر الغامضة. ولذلك فقد قمنا بتمحيص هذا المبدأ بشكل تفصيلي في هذا الكتاب. إلا أن أية دراسة للمتزامنات لا يمكن أن تدّعي أبسط درجات الاكتمال من غير أن تقدم تفسيراً بديلاً يتجاوز عيوب المحاولة التفسيرية اليونغية. إذ لا يكفي أن يتم تشخيص هذه العيوب، فهذا لا يمكن أن يكون في كل الأحوال أكثر من نصف الطريق، ولكن المهم أن يتم طرح البديل ليكتمل الطريق إلى الحل. ومن المهم هنا التشديد على حقيقة مفادها أنه لم تظهر على الإطلاق لغاية وقت وضع هذا الكتاب أية نظرية بديلة تتحدى النموذج اليونغي في تفسير المتزامنات.

إن تجاوز المرحلة الأولية من تشخيص العيوب، إلى المرحلة الأهم وهي طرح البديل، هو منهج من المهم الأخذ به لا في دراسة المتزامنات فحسب ولكن في كل دراسة علمية بشكل عام. إذ أن هدف البحث العلمي، أو بعبارة أدق ما يجب أن يكونه هدف البحث العلمي، هو اكتشاف النموذج التفسيري الصحيح لا مجرد تحديد عيوب التفسيرات الخاطئة. إلا أن هذا المنهج في البحث يكتسب أهمية استثنائية عند دراسة خوارق العادات بالذات. فاحدى المشاكل التي تعاني منها الباراسايكولوجيا هي سيادة ما يطلق عليه باحث الباراسايكولوجيا جون بالمر منهج البحث «السلبي»، ويُقصَد به قَصْر الباحثين لجهودهم على البرهنة على أن الظاهرة، أو الحادثة، المعينة «ليس لها تفسير وفقاً للعلم التقليدي». لذلك فإن بالمر يؤكد، وهو محق في ذلك، ضرورة تغيير التركيز إلى منهج بحث «إيجابي». يقصد بالمر بمنهج البحث الإيجابي هو عدم اقتصار مهمة باحث الباراسايكولوجيا على التأكد من صحة حدوث الظاهرة وعدم إمكانية تفسيرها وفقاً للنظريات العلمية التقليدية، وإنما التقدم بالخطوة الأهم نحو الأمام وذلك بوضع فرضيات تفسيرية للظاهرة واختبار هذه الفرضيات (Palmer، 1986).

إن المسألة المهمة التي يشير إليها بالمر هنا هي أن البرهنة على أن حادثة، أو ظاهرة، معينة «لا يمكن تفسيرها وفقاً للعلم التقليدي»، لا تُمثّل برهاناً على أنه لن يمكن تفسيرها نهائياً بشكل تقليدي، لأنه من غير الممكن البرهنة على أن

ما لا يمكن تفسيره بالنظريات التقليدية لعلم اليوم لن يصبح بالإمكان تفسيره بواسطة النظريات التقليدية لعلم الغد والتي ستحل محل النظريات المعاصرة! ولذلك فإن منهج البحث السلبي هذا لا يمكن أن يأتي يوماً بما هو دليل على وجود ظواهر خارقة للعادة تتجاوز الحدود التفسيرية للعلم التقليدي. إن ما يمكن أن يبرهن على أن ظاهرة ما هي فعلاً ظاهرة خارقة للعادة هو وضع نظرية تنجح في تفسير تلك الظاهرة وأن تكون هذه النظرية محتوية على عنصر خارقية في صلب بنائها، أي أنها تختلف في بنائها الأساسي عن النظريات العلمية التقليدية. إن هكذا نظرية، ومثل هذه النظرية فقط، يمكن لها أن تدّعي بأنها تأتي بالبرهان على وجود ظواهر وقوى خارقة للمألوف. وكمثال على هكذا نظرية يتجلّى التفسيرُ البارامانى للظواهر الخارقة للعادة والذي يقوم بُنيانه على أساسٍ راسخٍ من وجود طاقات وكيانات فائقة لا تخضع للقوانين الطبيعية المألوفة التي انصرف العلم التقليدي إلى دراستها هي وحدها.

بسببٍ من ضرورة اتخاذ منهج «إيجابي» عند دراسة الظواهر فائقة الغرابة بشكل عام، كالمتزامنات وغيرها من خوارق العادات، فإن هذا الكتاب، ومن بعد أن كشف فيما تقدم منه عن أهم عيوب مبدأ التَزامُنية التفسيري اليونغي، سيطرح البديل الذي يتجاوز هذه العيوب ويأتي بتفسير شامل ومتكامل للأشكال المختلفة التي يمكن أن تظهر بها ظواهر التزامن. إن تاريخ المتزامنات في الأدبيات العلمية لا يترك مجالاً للشك في عقم المنحى اليونغي بكافة تنويعاته المختلفة. كما ويُبيّن أن الوصول إلى فهم سليم للمتزامنات يتطلب منهجاً جديداً يختلف جذرياً عن ما قد تم طرحه لغاية الآن. إن سلوك هذا المنهج الجديد في دراسة المتزامنات وتقديم تفسير بديل لهذه الظواهر الغامضة هو هدفنا في ما سيلي من الكتاب.

2-7 الخلق والذكاء في المتزامنات

إن أكثر ما يجذب النظر ويثير الغرابة في ظواهر التزامن هو الانطباع الذي تتركه بأن هنالك «ذكاءً» intelligence يقف من ورائها، وهو ذكاء متطور لا يمكن أن يقل عن مستوى الذكاء الذي يتمتع به كائن حي له دماغ بالغ التعقيد مثل الإنسان. إن احتواء كل متزامنة على ما يشير إلى مثل هذا الذكاء الخارق للمألوف هو الذي يجعل المرء، وقد فاجأته إحدى المتزامنات، يشعر بوجود أحد ما خطّط للمتزامنة وقام بتنفيذها بتدبيره لوقوع مفرداتها. وهذا الشعور هو الذي أشار إليه يونغ بقوله بأن «العقلية البدائية» تلجأ عادة إلى تفسير المتزامنات على أساسٍ من «سببية سحرية»، أي تنسبها إلى كيانات وقوى غير منظورة. إن الذكاء الذي يمكن إدراكه موجوداً في حوادث المتزامنة عند النظر إليها كمجموعة واحدة من الحوادث التي تشكّل بتجمّعها حادثة واحدة مترابطة الأجزاء، هو ذكاء حقيقي مثلما هي حقيقية تفاصيل المتزامنة. فمن يدرس متزامنة مثل متزامنة النمل لا يستطيع أن ينكر الذكاء الذي يبدو واضحاً في تفاصيلها. فالشخص الذي حلم بمستعمرة نمل لم يجد فقط خطاً من النمل أمامه في اليوم التالي وإنما وجد هذا النمل يسير على الدفتر الذي يسجل فيه أحلامه! ثم عاد النمل مرة أخرى ليظهر حين كان يحدّث أستاذ التحليل النفسي عن حلمه! إن ملاحظة ظهور النمل للشخص مرتين في اليوم التالي لرؤيته للحلم عن النمل لا يكفي للإلمام بكامل عنصر غرابة هذه المتزامنة، وإنما يجب أيضاً ملاحظة أن الدفتر الذي مشى عليه النمل حين ظهر أول مرة هو الدفتر الذي كان الشخص يسجل فيه أحلامه، بما فيها طبعاً حلم النمل، وأن ظهور النمل في المرة الثانية كان متزامناً مع سرده لحلمه لأستاذه. إن هذه المتزامنة كانت ستكون أقل غرابة بالتأكيد فيما لو كان الدفتر الذي مشى عليه النمل ليس دفتر تسجيل الأحلام، وكذلك فيما لو كان الظهور الثاني للنمل لم يتزامن مع قص الشخص لحلمه على أستاذ التحليل النفسي. إن علامات الذكاء هذه لا يمكن على الإطلاق إهمالها

عند دراسة المتزامنات. فهذه العلامات لها الأثر الأكبر في جذب انتباه الناس نحو هذه الظواهر الغامضة، كما أنها ذات دلالات مهمة عند الشروع بتفسير المتزامنات.

كما هو متوقع، فإن يونغ لا يشير إلى هذا الذكاء الواضح في المتزامنة، وهذا أمر مفهوم أن يصدر عنه باعتبار أن الذكاء هو من صفات الحياة الراقية وبالتالي فإن أية إشارة إلى ذكاءٍ ما في المتزامنة تتضمن التسليم بوجود كائن عاقل ذكي وراء حدوث المتزامنة. بالتأكيد فان يونغ ما كان ليوافق على الوصول إلى هذا الاستنتاج لأنه استنتاج يجعل من المتزامنة حتماً ظاهرة سببية سبب حدوثها هو ذلك الكائن العاقل الذكي، وهذه نتيجة تخالف تماماً فرضية يونغ عن لاسببية المتزامنة. بل أن يونغ، وأتباعه من بعده، ركّزوا في كتاباتهم على رفض إرجاع المتزامنة إلى «سببية سحرية». لذلك، نجد يونغ يتجنب الإشارة إلى الذكاء الموجود في المتزامنة ويقصر حديثه على «المعنى» الموجود فيها. إلا أن يونغ كان على خطأ إذ اعتقد أن من الممكن التحدث عن وجود معنى في المتزامنة من غير تضمين ذلك وجود ذكاء فيها!

إن القول بأن هنالك «معنى» في المتزامنة لا يختلف في الحقيقة عن القول بأن هنالك ذكاءً فيها. فكما أن القول بأننا نفهم أو ندرك المعنى الموجود في المتزامنة أو في أية حادثة أو موضوع هو قول يتضمن حتماً أننا نمتلك ذكاءً يمكّننا من إدراك المعنى الكامن المقصود، فإن وجود المعنى بحد ذاته يستوجب أن يكون هنالك من وضع هذا المعنى، وذلك لأن المعنى يتضمن حتماً نوعاً من التدبير والقَصْد. أي بعبارة أخرى، أن جعل شيء ذا معنى وإدراك المعنى هما فعاليتان تتطلبان بالضرورة ذكاءً يصنع ذلك المعنى وذكاءً يفهمه، على التوالي. لقد توصل ستيفن برود أيضاً إلى أن القول بأن هنالك معنى في المتزامنة يُحتِّم بأن يكون هنالك كائن عاقل ذكي هو الذي سبَّب وقوع هذه المتزامنات ذات المعنى (Braude, 1979: 233).

لم يستعمل يونغ تعبير «معنى» بديلاً عن تعبير «ذكاء» فحسب، ولكنه صوَّرَ هذا المعنى بشكل معين يجعله مرتبطاً بنظريته النفسية ويمكّنه من عرض المتزامنات كبرهان على صحة هذه النظرية! إلا أن المعنى الذي افترضه يونغ ليس كالذكاء الذي أنكره. فهذا الذكاء يمكن أن يستبينه كل شخص عاقل إذا ما انتبه أو نُبِّه إلى عنصر أو عناصر التشابه الذي يربط بين حوادث المتزامنة، أي أن لهذا الذكاء وجوداً موضوعياً لا يتطلب إدراكه إلا ما يتطلبه إدراك أي وجود موضوعي آخر. أما المعنى اليونغي المزعوم، فإن وجوده يعتمد بالكامل على صحة نظريته النفسية، وعلى وجه التحديد فرضيتَي اللاوعي الجمعي والبُنى الأولية. وبالتالي فإن هذا المعنى ليس أكثر من وهم لمن لا يقيم وزناً لهذه النظرية، ناهيك عن أن الأشخاص المختلفين يمكن أن يروا معانٍ مختلفة في المتزامنة الواحدة. أي أن يونغ لم يستخدم مصطلح «معنى» لكي يتجنب الحديث عن الذكاء الواضح في المتزامنة فحسب، ولكنه شوّه أيضاً المعنى الحقيقي للمتزامنة. إذ أن هنالك معنى بالتأكيد في المتزامنات، وهو ما يجعل من المتزامنات ظواهراً خارقة للعادة خاصة، إلا أن هذا المعنى لا علاقة له بالفهم اليونغي له كما أنه معنى لا يمكن تفسيره سوى على أنه نتاج ذكاء خارق للمألوف.

إن المشكلة التي وقع ويقع فيها كل من يعامل المتزامنات كظاهرة لاسببية هي استحالة تفسير آثار الذكاء المتجلّي في تركيب المتزامنة. فمشكلة الذين يعاملون المتزامنات كظاهرة لاسببية لا تقل عن مشكلة الذي يعاملونها كحوادث عشوائية، بل أن موقف أصحاب النظرة اللاسببية أكثر هشاشة من موقف المشككين. إذ بينما يرفض الباحثون المشككون الاعتراف بالمعنى والذكاء الموجودَين في المتزامنة مدعين أنها ظواهر تحدث صدفة، فإن يونغ وأتباعه وأتباع فكرة لاسببية المتزامنات يعترفون بوجود معنى في المتزامنات، وأن ظهور هذا المعنى ليس عشوائياً، إلا أنهم يؤكدون في الوقت ذاته لاسببية المتزامنات، أي عدم وجود سبب لظهور هذا المعنى! إن الذكاء الذي تتضمنه المتزامنة لا يمكن أن يشير إلا إلى مصمم وخالق ذكي intelligent designer and creator هو الذي

يهندس المتزامنة ويسبّب خروجها إلى حيز الوجود.

من الضروري هنا التشديد على أن استنتاج وجود مصمم وخالق ذكي يقف وراء حدوث المتزامنات يختلف تماماً عن البرهان على وجود الله من خلال حجة التصميم، والذي بيَّنا في الفصل السابق العيوب المنهجية والفرضيات الخاطئة التي يقوم عليها. فبينما يدّعي مذهب الخلق يدلل على الخالق بأن موجودات العالَم الطبيعي من أشياء وقوانين وظواهر تدلل على أن وراءها خالقاً، فإن الاستنتاج بوجود ذكاء وراء المتزامنة يأتي من ملاحظة أن المتزامنة تبرز كنوع من الظواهر المفروضة على العالَم الطبيعي والتي لا تنتمي في حقيقتها إليه، إذ لا يمكن أن يوجد قانون طبيعي يفسّر اشتراك حوادث طبيعية معينة لا ترتبط ببعض بعلاقة سببية بمعنى واحد، أي حملها لرسالة ما. إن المعنى هو شيء لا وجود له في المعادلات الرياضية التي تصف قوانين الطبيعة. فالمتزامنة تبدو كظاهرة طارئة contingent على العالَم لا تنتمي إلى قوانينه الطبيعية، وهي في حقيقة الأمر كذلك مادامت هي من تجليات التدخّل الإلهي المباشر، وبالتالي فإن من الحتمي أن لا يكمن السبب من وراء حدوثها في العالَم الذي يشهد ظهورها، وهو استنتاج يعني أن المتزامنة من تدبير خالق ذكي لا ينتمي إلى هذا العالَم، على الرغم من تواجده فيه، وإنما هو متعال عليه.

لقد أهمل جميع من كتب عن المتزامنات خاصية مهمة من خواص هذه الظواهر الفريدة تَرُدُّ على ادّعاء المشككين بأن المتزامنات مجرد صدف من فلتات الطبيعة Lusus Naturae لا دور لذكاء فيها، وتبيّن بما لا يقبل الشك أن هنالك مُسبِّباً ذكياً يتقصَّد تسبيب حدوث المتزامنات. هذه الخاصية هي أن حوادث المتزامنة تبدو وكأنها تُقسَر على الوقوع في ظروف تجعل من وقوع الحدث المعين أمراً مخالفاً لما هو مُتوقَّع لأن يحدث بصورة طبيعية. ولتوضيح هذه الخاصية، لنأخذ متزامنة الخنفساء التي طرقت شباك غرفة علاج يونغ بينما كانت مريضته تروي له حلمها الذي تضمّن خنفساء. إذ يؤكد يونغ بأن الخنفساء «خلافاً لعادتها كان واضحاً أنها شعرت بحافز لتدخل غرفة مظلمة

في تلك اللحظة بالذات». إن هذا الوصف يبيّن بشكل جلي أن الخنفساء لم تكن تتصرف بشكل طبيعي في لجوئها إلى غرفة يونغ المظلمة، وكأنها كانت مُجبَرة على سلوكها غير الطبيعي هذا. إن هذه الملاحظة تبدو واضحة في حالة متزامنة السمكة كذلك. إذ بعد أن انتهى يونغ من تدوين حوادث المتزامنة والتعليق عليها وهو جالس على شاطئ بحيرة، بدأ يتمشى إلى سور البحيرة الذي ما أن وصله حتى دُهِش حين وجد سمكة ميتة طولها حوالي قدم، من غير أن يبدو عليها أثر إصابة (Jung, 1977a: 426-427). هنا أيضاً نجد أن السمكة كانت في وضع لا يمكن أن تكون قد اختارته بملء ارادتها وإنما سِيقَت إليه سَوْقاً. أي بعبارة أخرى، أن السمكة لم تلق بنفسها اختياراً في ذلك المكان الذي كان سيمر به يونغ بعد أن ينتهي من الكتابة عن متزامنة السمكة! كما لم يكن هنالك أي أثر إصابة عليها تبرّر موتها الغريب هذا! وحتى لو كانت السمكة قد ماتت بشكل طبيعي، فإن ظهورها في ذلك المكان بالذات يعني أنها قد جُلِبَت إليه، وبذلك نخلص إلى نفس النتيجة من أن هنالك فاعلاً كان يتصرف بالسمكة، سواءً بعد موتها أم قبل ذلك.

في إحدى رسائله يروي يونغ متزامنة أخرى، بطلها هذه المرة ثعلب، تبيّن عنصر القسْر غير الطبيعي للحوادث على الوقوع:

كما أنها [المتزامنات] ليست محدودة بالشخص المعين، فانها ليست مقصورة على الجسم البشري كذلك. لذلك فانها لا تتجلى في كائنات بشرية فقط ولكن أيضاً في حيوانات وحتى ظروف فيزيائية..... إنني أطلق على هذه الظواهر الأخيرة تَزامُنية الحوادث ذات الصلة بالبُنى الأولية. على سبيل المثال، أنا أمشي مع إمرأة مريضة في غابة. هي تقص علي أول حلم في حياتها ترك عليها أثراً أبدياً. كانت قد رأت شبحاً على شكل ثعلب ينزل السلم في بيت والديها. في تلك اللحظة يخرج ثعلب حقيقي من بين الاشجار، أقل من أربعين ياردة عنا، ويمشي بهدوء على الطريق أمامنا لعدة دقائق. إن الحيوان يتصرف وكأنه كان شريكاً في الحالة البشرية (Jung, 1975b: 395).

من الواضح أن سلوك هذا الثعلب سلوك غير طبيعي على الإطلاق. ففي الحالات الطبيعية يتجنب هذا الحيوان الإنسان خوفا منه، بينما نجده هنا يتصرف بلامبالاة تامة تجاه وجود اثنين من البشر على مقربة منه. بل والأغرب من هذا، ومما يؤكد على أن الحيوان يتصرف وكأنه واقع تحت تحت سيطرة خارجية تجعله يغادر طبعه الحذر، هو خروجه من بين الأشجار ليسير على نفس الممر الذي يسلكه البشر، بل ظل يتمشى على مهل ولعدة دقائق أمام اثنين من البشر لم يكونا يبعدان عنه كثيرا واللذين كان أحدهما يقص على الآخر حلمه المتضمّن ذِكر ثعلب!

نفس هذا النمط من السلوك الغريب الذي يطرأ على الحيوانات يمكن ملاحظته بشكل واضح في المتزامنة التالية التي ترويها سوزان بادفيلد: «في مرة، بينما كنت اقرأ وصف يوري غيلر[1] عن صقور نزلت عليه في الصحراء حتى كادت تلامسه، قوطِعْتُ عن القراءة واضطررت للخروج والسياقة لمسافة قصيرة. خلال مسافة ياردات من انطلاقي، وفي منطقة مليئة بالبنايات، حَطَّ صقر بالفعل على مقدمة السيارة»! (Padfield, 1981: 80). لاشك أنه أمر غاية في الغرابة أن يهبط صقر في منتصف مدينة معمورة، إلا أن ما هو أغرب من ذلك أن يهبط على مقدمة سيارة متحركة!

---

(1) هذا هو أحد أكثر الأشخاص إثارة للجدل واللَغَط في تاريخ الباراسايكولوجيا التجريبية. حين جاء غيلر إلى الولايات المتحدة الامريكية في بداية السبعينيات ادَّعى امتلاك قابلية على تحريك خارق للمألوف متمثلة في أفعال لَي المعادن عن بُعد metal bending، وعلى وجه الخصوص لَي الملاعق والمفاتيح. ورغم أن العديد من العلماء المعروفين من مراكز بحث مرموقة للباراسايكولوجيا التجريبية قاموا بتوثيق قابليات غيلر غير المألوفة، فإنه والدراسات التي نُشرت عنه تعرضا لحملة تكذيب وتفنيد قوية جداً من قبل المشكّكين. إن حالة غيلر تصف بشكل جلي الصعوبات العلمية وغير العلمية التي تعترض البحث في ظواهر من قبيل خوارق العادات. وللاطلاع على درجة رصانة ودقة البحوث العلمية التي أجريت على قابليات غيلر الخارقة للعادة أنظر (Panati, 1976)، وللإلمام بنوعية الانتقادات التي وجهت إليها أنظر (Randi, 1982).

إن السلوك الغريب للحيوانات والحشرات في المتزامنات يذكّر ولاشك بالتأثير المُشابه الذي تتركه ظاهرة «تنويم الحيوانات» hypnosis of animals. فظاهرة «تنويم الحيوانات» هي ظاهرة معروفة منذ أمد بعيد، وهنالك العديد من الدراسات القديمة والحديثة التي تؤكد أن بالإمكان التأثير على الحيوان وجعله في حالة من «الخَدَر» (Carli، 1978; Rapson & Jones، 1964; Vlgyesi، 1966). إذ من الواضح أن هنالك سيطرة تامة على هذه المخلوقات تجعلها تشارك في المتزامنات من غير اختيار منها أو إدراك لما يحدث لها، فتنفّذ وهي مُسيَّرة ومن دون ممانعة أو إحساس ما تُدفَع إلى فعله. فهذا التأثير هو الذي يجعل الثعلب يمشي الهوينا امام يونغ ومريضته والخنفساء تطلب الدخول إلى الغرفة المظلمة والنمل يمشي على دفتر تسجيل الأحلام والصقر يهبط على مقدمة سيارة منطلقة في وسط مدينة معمورة، وغير ذلك من الحوادث التي تؤدي إلى تشكّل هكذا متزامنات!

إن خاصية القَسْر على الحدوث التي يمكن ملاحظتها في الكثير من المتزامنات لها أهمية استثنائية في الرد على المشككين الذي لا يرون في المتزامنات أكثر من صدفة، وذلك لأن فرضية الصدفة تفترض أن الحوادث المعينة هي حوادث طبيعية يمكن أن تحدث لا لسبب سوى قوانين الطبيعة، وهي فرضية يفندها تماماً عنصرُ القَسْر على الحدوث الذي يظهر على حوادث المتزامنة.

مما لاشك فيه أن عنصرَي الذكاء والقسْر على الحدوث اللذين يمكن ملاحظتهما بوضوح في كل متزامنة لا يتركان مبرراً للشك في سببية المتزامنات وفي وجود خالق ذكي وراء كل متزامنة يجعل من حوادثها المتشابهة تلتقي في ظروف لا تستطيع لوحدها أن تفسّر هذا التجمُّع الخارق للمألوف. إن دراسة أية متزامنة لابد وأن تؤدي إلى الخروج بانطباع عن وجود نوع من «اِعدادات مُسبَقة» prior preparations استغرقت مدةً من الزمن هي التي قادت إلى حدوث المتزامنة.

من الملاحظات التي تتفق مع هذا التفسير للمتزامنات وتدعمه ما أشار إليه عدد من الباحثين من أن المتزامنات توحي وكأن هنالك كائناً «ذا حيلة» trickster يقوم بتجميع حوادث المتزامنة بالشكل الغريب والمفاجيء الذي تظهر فيه (Combs & Holland، 1994). ويبيّن كومبس وهولاند أن هذا «المُحتال» يقوم أحياناً بتصرفات مُضحكة ومزعجة في نفس الوقت، ليأخذ دور الكائن الذي يحب القيام بنكات عملية مزعجة (prankster Combs & Holland، 1994: 105). فيما يشير آرثر كويستلر إلى «"مزّاح» joker يقف وراء المَشاهد [في المتزامنات]» (Koestler، 1973: 185). وحتى يونغ نفسه لم يستطع أن ينكر هذا الإحساس الذي تتركه المتزامنات، حيث نجد طالبه أيرا بروغوف يصف ما حدث ليونغ حين كان منشغلاً في صياغة مبدأ التَزامُنية حيث «دخلت عدة إحباطات إلى العمل حتى أنه بدأ يشعر بأن هنالك دور [لكائن] «محتال» trickster فيما يحدث. لقد بدا وكأن أحد الآلهة المرحة الذي يضايق الكائنات البشرية ويلعب نكاتاً عملية عليهم كان يعذّبه. في أحيان أخرى بدا له وكأن التَزامُنية لها روح وإرادة خاصة بها وأنها، بأسلوب شيطاني، خَلقَت مصاعب من الهواء وذلك لتوقعهُ» (Progoff، 1973: 137-139).

بالرغم من أن هؤلاء الباحثين يتحدثون عن دور «المحتال» في المتزامنة فانهم لا يقصدون بذلك القول بأنهم يعتقدون فعلاً أن هنالك كائناً بهذه الصفات يلعب هذا الدور في المتزامنات وإنما فَسَّر كل منهم هذه الملاحظة بشكل أو بآخر لا علاقة له بتدخّل كائن حي حقيقي في المتزامنة. إذ أن أي تفسير للمتزامنة على أنها من صُنعِ كائنٍ ما، مهما كانت صفاته، يجعل من المتزامنة ظاهرة سببية، بينما اعتبر جميع هؤلاء الباحثين، وعلى رأسهم يونغ بالتأكيد، المتزامنات ظواهراً لاسببية. إلا أن ما يهمنا هنا هو ملاحظتهم هذه حول الانطباع الذي تتركه المتزامنة، على الأقل أحياناً، بوجود خالق ذكي لها، لا تفسيراتهم الخاطئة لهذا الانطباع!

إن من الغريب أن نجد أن الباحثين يُقرّون بأن المتزامنات توحي بوجود خالق ذكي من ورائها، إلا أنهم يسارعون إلى اختراع مختلف التفسيرات البديلة لطرد هذا التفسير غير المرغوب. في الحقيقة أن الشعور بوجود قوة خفية تقف وراء حدوث المتزامنات هو رد الفعل الطبيعي لدى الغالبية العظمى من الناس حين يشهدون مثل هذه الظواهر الخارقة للمألوف، حيث يترجم كل فريق من الناس شعوره هذا بلغة الاعتقاد المعيّن الذي يحمله. أما النخبة العلمية المثقفة، فغالباً ما تُسارع إلى البحث عن تفسير بديل لذلك الذي توحي به المتزامنةُ، أي تفسير يتجنب الإقرار بوجود قوة ذكية خارجية تسبّب وقوع المتزامنة، إذ لاشك أن الكثير يعتبرون مثل هذا التفسير تفسيراً لاعلمياً!

إن إهمال أو إنكار مظاهر «ذكاء»، من «تخطيط» و«تصميم»، واضحة في المتزامنات لا يؤدي إلا إلى فشل مستمر في تفهّم كيفية حدوث هذه الظواهر الغامضة وتفهّم صفاتها. إن الافتراض بأن الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي له من الذكاء ما يُمكِّنُه من فهم المتزامنة، وأنه يعيش في عالَم ميت ليست فيه مصادر ذكاء أخرى، والاعتقاد بأن الإنسان ليس هو صانع المتزامنة، إن كل هذه الافتراضات تدفع حتماً الآخذين بها إلى وضع تفسيرات غريبة وغير حقيقية للمتزامنات وذلك في سياق محاولتهم لأن يجدوا للذكاء المتجلي في المتزامنات موقعاً على خارطة العالَم الميت من غير أن يبعثوا الحياة فيه!

ولكن ما، أو مَن، هو مصدر الذكاء وقدرة الخلق اللذين يتجليان في الإعدادات المُسبقة التي تؤدي إلى وقوع المتزامنات وفي المعنى الذي يتجلى في هذه الظواهر فائقة الغرابة. هل هو الإنسان الذي تقع له المتزامنة؟ واذا لم يكن الإنسان هو ذلك الخالق الذكي والفاعل الخفي من وراء المتزامنات فمن يكون اذاً؟ قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف أولا لمن تحدث المتزامنات، وما هو معدل حدوثها، وبعضاً من خصائصها الأخرى.

3-7 خصائص المتزامنات

لقد انقسم الباحثون في آرائهم حول المعدل الذي تحدث فيه المُتزامِنات بين من يعتقد بأنها ظواهر شائعة ومن يعتقد بنُدرتها. أما عند يونغ، فإن المتزامنات هي ظواهر شائعة تحدث للكثير من الناس، حيث نجده يقول في مقدمة بحثه عن التَزامُنية:

"كطبيب نفسي وكمعالج نفسي، فإنني كثيراً ما قابلت الظواهر موضع السؤال [المتزامنات] واستطعت أن أقنع نفسي بالقدر الكبير الذي عنته هذه التجارب الداخلية لمرضاي. في معظم الحالات كانت هذه أشياءً لا يتكلم عنها الناس خوفاً من تعريض أنفسهم لسخرية لا تراعي مشاعرهم. لقد أدهشني أن أرى كم من الناس مرت عليهم خبرات من هذا النوع وكيف تم كتم السر بعناية" (Jung, 1977a: 420).

إلا أن المرء لا يستطيع أن يعتمد كثيراً على ملاحظة يونغ هذه وذلك لأنه صنّف الظواهر الخارقة للعادة خطأً على أنها متزامنات، ولذلك فإن مما لاشك فيه أن الكثير من الظواهر التي اعتبرها يونغ متزامنات كانت في الحقيقة ظواهراً خارقة للعادة لا علاقة لها بالتزامن من قريب أو بعيد، وقد مرت بنا أمثلة على تصنيفاته الخاطئة هذه! فلو أسقط يونغ من حساباته ظواهراً خارقة للعادة من قبيل توارد الأفكار والإدراك المُسبق، وحصر كلامه بالحوادث التي هي متزامنات حقيقية، فإن من المحتمل انه كان سيعتبر المُتزامِنات ظواهراً نادرة! وهكذا نجد يونغ يعلق على حادثة الخنفساء التي هي متزامنة حقيقية قائلاً: «يجب أن أعترف بأنه لم يحدث لي شيء مثل هذا قبله ولغاية الآن، وأن حلم المريضة بقي فريداً في خبرتي» (Jung, 1977a: 438).

على الخلاف من يونغ، فقد أكد البروفسور فكتور مانسفيلد أن المتزامنات تختلف تماماً عن غيرها من الظواهر الخارقة للعادة. ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب الذي جعله يصل إلى نتيجة مخالفة تماماً لما جاء به يونغ حول معدل

حدوث هذه الظواهر الغامضة، مؤكداً ندرتها. فعلى الرغم من أن مانسفيلد وضع كتابه عن المتزامنات من وجهة نظر علم النفس اليونغي فانه كتب يقول عن هذه الظواهر الغريبة:

إن الخبرات التَزامُنية الموصوفة في هذا الكتاب هي حوادث غير شائعة. فقليل من الأشخاص لديهم نوع الخبرات الموصوفة هنا، وحتى بين هؤلاء فانها عادة ما تكون خبرات نادرة وخاصة. إن العديد من الناس تحدث لهم بشكل منتظم خبرات نفسية أصغر وغالباً ما تكون أخّاذة، ولكن ليس من قدر أو أهمية الحوادث التي سنقابلها في هذا الكتاب... ولكن هل تجعل هذه الندرة في الحدوث من المتزامنات بياناتٍ من غير المناسب بناء استنتاجات عليها؟ كلا، إن لعلم النفس والروحانيات تاريخين طويلين من محاولة فهم الحياة الاعتيادية بدراسة حوادث نادرة ومخالفة للمألوف، سواءً كانت نوبات من الذُهان أم خبرات روحية (Mansfield، 1995: 48).

إن من المهم بالتأكيد أن نأخذ بنظر الاعتبار أهمية عدم خلط المتزامنات بغيرها من الظواهر خارقة العادة أو أية ظواهر أخرى، وذلك لكي لا نصل إلى تقدير مُبالَغ فيه لمعدل حدوث المتزامنات. إلا أن هذا لا يعني أن مانسفيلد كان على صواب في وصفه المتزامنات بأنها «حوادث غير شائعة» وأن «قليلاً من الأشخاص» قد عاشوا مثل هذه الحوادث، إذ أن من يهتم بالبحث عن المتزامنات سيجد أنها تحدث لعدد من الناس أكبر بكثير مما اعتقد مانسفيلد! في الحقيقة أن يونغ نفسه الذي أبدى دهشته حول «كم من الناس» قد عاشوا متزامنات كان بلاشك سيندهش أكثر لو علم أن المتزامنات تحدث لكل الناس دون استثناء وهي ظواهر لا تفارق الإنسان إلا حين تفارقه الحياة! بالتأكيد فان هذا لا يعني أنها تحدث بنفس المعدلات لكل الناس، ولكنه يعني أنها ظواهر لا يقتصر حدوثها على أفراد معينين من الناس، وأنها لا تتوقف تماماً عن الحدوث حتى عند الناس الذين تحدث عندهم بمعدلات قليلة! من الواضح أن المتزامنات تختلف تماماً في هذه الخاصية عن فعاليات وظواهر القابليات الإنسانية الخارقة للمألوف

والتي لا تظهر إلا عند من يمتلك ميزات خاصة تتمثّل في المنظومات الدماغية البايوألكترونية الفائقة.

قد يُشكِّك البعض في الحقيقة التي مفادها أن المتزامنات تحدث لجميع الناس دون استثناء مؤسساً لشكّه هذا على أساسٍ من أن كثيراً من الناس يكاد لا يتذكر حدوث مثل هذه الظواهر له، أو قد يدّعي على الأقل أنها تحدث بشكل نادر. ولكن حتى إذا كان لهذه الادعاءات أساس واقعي، أي حتى إذا كان هنالك عدد كبير من الناس يعتقدون بعدم حدوث أو ندرة حدوث المتزامنات لهم، فإن هذا لا يعود إلى أن هذه الظواهر الخارقة للعادة تتجنّب البعض فعلاً ولكنه يعود إلى قلة اهتمام الإنسان نفسه بملاحظة هذه الظواهر غير المألوفة! إن من المنطقي الاستنتاج بأن معدل حدوث المتزامنات للجميع بشكل عامٍ هو في الواقع أعلى بكثير من المعدل المُلاحَظ، وذلك لأن الكثير من الناس أساساً لا يلاحظون المتزامنات حين تحدث لهم، غالباً بسببٍ من عدم اهتمامهم بمثل هذه الظواهر اللانمطية، كما أن نسبة كبيرة من الناس الذين يلاحظون هذه الظواهر وقت حدوثها لا يأبهون لها، عادةً بسببٍ من اعتبارهم لها مجرد صدف لا معنى لها، وبالتالي فهم سريعاً ما ينسونها. لذلك، فإن المرء لا يستطيع أن يتحدث بثقة عن معدل حدوث المتزامنات له إذا لم يكن هو أساساً مهتماً بمتابعة هذه الظواهر الغريبة. إن ما تقدم يعني أن زيادة اهتمام الإنسان بالمتزامنات لابد وأن يؤدي إلى زيادة في عدد ما يلاحظه منها. وهنا تنبغي الإشارة العاجلة إلى أن هذه النظرة تتفق مع ما أشار اليه آرثر كويستلر إلى أن قانون التَسلسُليّة لكاميرير يعني أن المتزامنات تحدث في حياة الإنسان بمعدلات أكبر بكثير مما يظن الإنسان وأن اهتمام الإنسان بهذه الظواهر وانشغاله بتجميعها يجعله يكتشف أنها موجودة بأعداد كبيرة في حياته (Koestler، 1971: 138).

إن زيادة عدد المتزامنات التي يلاحظها الإنسان بزيادة اهتمامه بها يمكن النظر إليها على أنها زيادة في قابليته على الإحساس بهذه الظواهر الغريبة. وقد أشار فعلاً عدد من الباحثين إلى هذه النقطة، حيث نجد مثلاً

أيرا بروغوف يقول: «على أساس ملاحظات في هذا المجال على مر السنوات العشرين الأخيرة، يبدو لي ممكناً تطوير حساسية متزايدة للحوادث التَزامُنية لدى الشخص، وخصوصاً قدرة على مناغمة حياة المرء مع مثل هذه الحوادث» (Progoff، 1973: 132). ويحمل اقتراح بروغوف ضمنياً ما أشرنا إليه أعلاه من أن المتزامنات تحدث بمعدلات أعلى مما يُعتَقَد وبشكل دائمي، إلا أن الغالبية الساحقة من الناس لا تدرك حدوثها لأنها لا تتمتع بحساسية كافية تجاه مثل هذه الحوادث غير النطمية، حيث نجده يقول في موضع آخر من كتابه: «حيثما تكون هناك كائنات بشرية، فإن الحوادث التَزامُنية تقع، وأنه لأمر محتمل جداً فعلاً أننا حالما نعرف عما نبحث فاننا سنجد أن عددها [المتزامنات] هو أكبر بكثير مما كنا قد افترضناه» (Progoff، 1973: 122-123). إن نظرة بروغوف تتفق مع ما أشرنا إليه من أن المتزامنات تقع لجميع الناس دون استثناء، إلا أن بروغوف مُخطئ في تفسيره لدور الإنسان في حدوث المتزامنات، وكما سنرى لاحقاً.

بالرغم من أن فكرة بروغوف عن زيادة إحساس المرء بالمتزامنات هي فكرة سليمة، فإن محاولته التدليل على هذه الفكرة لم تكن موفقة. يقول بروغوف:

إن يونغ يعطي بعض التلميحات والتوجيهات في هذا الاتجاه في سياق كتاباته العامة. إن لبعض مناهجه النفسية تأثيراً جانبياً هو أنها تساعد على تقوية الحساسية تجاه الحالات التَزامُنية. إن اهتمام يونغ الأولي، مع ذلك، كان يكمن في التطوير النظري لمبدأ التَزامُنية. منذ دراستي الأصلية للتَزامُنية مع يونغ، كان جزءاً كبيراً من بحثي التطبيقي في العلاج النفسي وعمليات النمو الروحي مُوجَّهاً نحو تطوير تقنيات لتوسيع العلاقة إلى المجال التزامني من الخبرة. سأترك مناقشة هذه التقنيات، مع ذلك، لوقت ومكان آخر (Progoff، 1973: 132-134).

يدّعي بروغوف في هذا الاقتباس أن لبعض «المناهج النفسية» ليونغ أثراً في زيادة حساسية المرء تجاه المتزامنات، وأنه هو نفسه قد عمل على تطوير تقنيات

تقوم بهذه الوظيفة. إلا أن بروغوف لا يحدد هذه «المناهج النفسية» اليونغية التي يشير إليها والتي لا يبدو أن هناك من تَحدَّث عنها سواه، كما أنه لا يُعطي أية تفاصيل عن «تقنيات» زيادة الحساسية تجاه المتزامنات والتي يدّعي أنه قد طوّرها، ومن غير أن يعطي أي سبب يبرر عدم تطرقه ولو بشكل مختصر إلى التفاصيل![1]

من الضروري هنا أن نشير إلى أن المُشككين يجادلون بأن زيادة عدد ما يجده المرء من المتزامنات بزيادة اهتمامه بها يؤكد خطأ اعتبار المتزامنات ظواهراً خاصة! وتأخذ حجة المشككين شكلين، أولهما هو أن كون زيادة اهتمام الإنسان بالبحث عن المتزامنات يجعله يكتشف عدداً أكبر منها هو دليل على أن المتزامنات هي في الحقيقة من توهُّم الإنسان الذي يزداد عدد ما يتخيله منها بزيادة اهتمامه بها وتقديره لأهميتها، والا لفرضت هذه الظواهر نفسها على الإنسان؛ أي أن الباحث المُشكك يستنتج بأن هذه الظواهر ليست ظواهراً استثنائية تختلف عن باقي ما يقابله الإنسان في حياته من ظواهر وأنه ليس هنالك بالتالي مبرر لتمييزها كصنف خاص من الحوادث. والشكل الثاني لحجة المشككين هو أن زيادة اهتمام المرء بالمتزامنات يجعله يُسرف في البحث عن الحوادث المتشابهة ويهمل حقيقة مفادها أن هذه الظواهر تشكّل عدداً صغيراً من بين عدد هائل من الحوادث وأن تشابُه مجموعة حوادث منها لا يعدو أن يكون صدفة تبرر ظهورها قوانينُ احتمالية الصدفة؛ أي وفقاً لهذه النظرة، فإن استماع يونغ إلى الكثير من قصص مرضاه عن أحلامهم، على سبيل المثال،

---

(1) يستشهد بروغوف في كتابه بحادثة شخصية يعتبرها «متزامنة» قام فيها هو ويونغ باستخدام كتاب الإي تشينغ الصيني، حيث خصَّص بروغوف فصلاً كاملاً من كتابه ليشرح وبشكل مطوَّل ما يعتبره تطابقاً بين المقطوعة الشعرية التي ظهرت له وحوادث حياته في تلك الفترة. إن من يقرأ هذا الفصل لا يستطيع إلا أن يستنتج بأن تعريف بروغوف للمتزامنة هو ليس بأي حال من الأحوال أقل غموضاً أو أكثر دقة من تعريف يونغ، مما يلقي شكاً إضافياً على ما يزعمه بخصوص «التقنيات النفسية» التي زعم بأنه قد عمل على تطويرها!

يمكن أن يؤدي صدفة في يوم ما إلى تزامن رواية أحد مرضاه لحلم ما مع وقوع حادثة لها شبه ما بالحلم المَروي، وأن هذه الصدفة أخذت في المتزامنة المعروفة التي ذكرها يونغ شكل تزامن مجيء الخنفساء في نفس وقت حديث المريضة عن حلمها الذي تضمن خنفساء.

إن النقطتين أعلاه، واللتين يثيرهما المُشكّكون، ليستا بالمنطقية والقوة اللتين قد تبدوان عليها للوهلة الأولى. فبخصوص تطبيق قوانين احتمالية الصدفة، فقد سبق وأن بينّا في الفصل الأول أن المتزامنات هي بالتعريف حوادث فريدة من الخطأ محاولة تطبيق قوانين الاحتمالية عليها (أنظر أيضاً: Shallis، 1982: 134-136). كما بيّنا في القسم الثاني من هذا الفصل أن للمتزامنات خصائصاً تكشف عن وجود مُصَمِّم وخالق ذكي يقف من ورائها وأنها لا يُمكن على الإطلاق أن تُصنّف على أنها حوادث عشوائية. أما الرد على اعتراض المُشككين بأن الإنسان يتوهم المتزامنات بدليل التناسب الطردي بين عدد ما يجده، أي ما يتوهمه، منها ومقدار بحثه عنها، فهو أن زيادة اهتمام المرء بالمتزامنات يجعله ينتبه إلى عدد أكبر منها هي نتيجة منطقية وطبيعية ومُتوقَّعة لأن المتزامنات لا تمتلك جميعا نفس درجة الوضوح لناظرَي الإنسان وأن إدراك البعض منها يتطلب انتباهاً استثنائياً. فليس الترابط بين حوادث كل متزامنة جلياً كما هو جلي على سبيل المثال في متزامنة الخنفساء، حيث تزامن سرد المريضة لحلمها عن خنفساء مع مجيء خنفساء إلى الغرفة، وهو تزامن كان واضحاً لكل من يونغ ومريضته. في الحقيقة ليس هنالك ما يحتّم أن يكون الإنسان قادراً دائماً على إدراك أن مجموعة حوادث معينة تشكّل متزامنة. إذاً فزيادة ما يلاحظه المرء من متزامنات بزيادة اهتمامه بها لا يعني أنه يتخيلّ حدوثها وإنما يشير إلى زيادة عدد ما يكتشفه أو ما يدركه منها، وذلك لأن عدد ما يحدث من هذه الظواهر الغريبة يتجاوز عدد ما يمكن أن يُدرَك من دون تمعّن ودراسة وتمحيص دقيق للحوادث. أي يمكن القول أن في أية لحظة هنالك احتمال أن تكون هناك متزامنات في طور الحدوث والصيرورة قريباً من الإنسان إلا أنه غافل عنها.

إن الدليل الحاسم على أن زيادة اهتمام الإنسان بالمتزامنات، أي زيادة حساسيته تجاهها، يجعله يكتشف، وليس يخترع أو يتوهم، المزيد منها، هو أن هذا الاهتمام يؤدي بالإنسان أحياناً إلى ملاحظته متزامنات كانت قد حدثت له في الماضي إلا أنه لم يدرك حدوثها في حينه! أي أن مراجعة الإنسان لبعض ما مر عليه من حوادث يمكن أن تجعله يرى أن بعضاً منها ترتبط ببعض كمتزامنات وهو أمر كان قد فات عليه إدراكه في حينه. إن مثل هذه الحالات من إدراك الإنسان بشكل متأخر لمتزامنات كانت قد حدثت في الماضي، من بعد زيادة اهتمامه بها، لا تترك مجالاً للشك في أن زيادة الاهتمام بهذه الظواهر الخارقة للمألوف هي زيادة للقدرة على اكتشافها. كما أن من الدلائل المهمة على هذه الحقيقة أن زيادة اهتمام المرء بالمتزامنات لا تزيد من قابليته على اكتشاف المتزامنات التي تحدث له هو فقط وإنما تلك التي تحدث لغيره من الناس أيضاً. فمن الممكن للشخص المُهتَم بالمتزامنات أن يكتشف أن حوادثاً معينة قد وقعت لشخص آخر هي في الحقيقة متزامنة رغم أن هذا الأخير نفسه غير واع بها، وأن هذا الأخير لا يميّزها إلا حين يُنبَّه إليها! تدلل مثل هذه الحالات أيضاً على أن زيادة الاهتمام بالمتزامنات يجعل الإنسان أكثر حساسية تجاهها وبالتالي أكثر قابلية على اكتشافها، لا اختراعها أو تخيلها، حين تقع!

والآن لننتقل إلى خاصية غاية في الأهمية من خصائص المتزامنات، وهي أن اهتمام الإنسان بالمتزامنات وبحثه عنها لا يؤدي إلى زيادة عدد ما يلاحظه منها فحسب، وإنما يؤدي إلى زيادة عدد ما يحدث منها أساساً! قد تبدو هذه الخاصية الغريبة للوهلة الأولى متناقضة مع ما ذكرناه أعلاه، إلا أن هذا التناقض الظاهري يزول مباشرة إذا علمنا الحقيقة التي لا تقل، إن كانت لا تزيد، غرابة، وهي أن زيادة حدوث المتزامنات بزيادة اهتمام الإنسان بها لا تعود إلى أن الإنسان هو الذي يُسبِّبَها. ولكن لنركّز نقاشنا في البدء على الحقيقة الأولى. هنا لابد أن نجد أنفسنا نواجَه بالسؤال التالي: إذا كنّا قد بيّنا أن زيادة اهتمام المرء بالمتزامنات يجعله يكتشف المزيد منها من التي كان سيغفل عنها بدون ذلك الاهتمام والانتباه

الإضافيين، فكيف يمكن البرهنة على أن زيادة الاهتمام بالمتزامنات يسبّب زيادة حقيقية في عدد ما يحدث منها وليس فقط زيادة عدد ما يكتشفه الإنسان منها؟ أي كيف نستطيع أن نتأكد من أن زيادة الاهتمام بالمتزامنات يسبّب زيادة فعلية في عدد ما يحدث منها؟

إن الإجابة على الأسئلة أعلاه، كأجوبة الكثير من الأسئلة التي تخص المتزامنات، تأتي أساساً من خبرة الشخص المُهتم بهذه الظواهر نفسه. والجواب هنا يتمثّل في حقيقة مفادها أن كل مُهتم بالمتزامنات لابد وأن يُلاحِظ أنه كلما انشغل بدراسة المتزامنات أو قام بنشاط يتعلق بها، كتوثيقها أو الكتابة عنها، فإن عدد ما يحدث منها يبدأ بالزيادة على معدلاتها الطبيعية! بعبارة أخرى، أن الإنسان المُهتَم بالمتزامنات هو في حالة انتباه لهذه الظواهر ووعي بها وهو بالتالي على معرفة بمعدلات حدوثها، إلا أنه حالما ينصرف كلياً إلى القيام بفعل ما يتعلق بالمتزامنات ويتجاوز مجرد الاهتمام الدائمي بها فإنها تبدأ بالحدوث بأعداد أكبر وبشكل يستطيع أن يلمسه الشخص مباشرة. فقراءة هذا الكتاب مثلاً لابد وأن تؤدي إلى زيادة عدد ما يحدث من المتزامنات للقارئ! وبالفعل، فقد أشار الكثير من الباحثين إلى أن الانشغال بالمتزامنات هو بحد ذاته معجِّلٌ لحدوث المزيد منها. ومن الذين أشاروا إلى هذه الحقيقة آلان فوغان Alan Vaughan، أحد المتميزين بالقابلية على القيام بفعاليات خارقة للعادة والذي شارك في تجارب مختبر أحلام ميمونايدس الذي سبقت الإشارة إليه. إذ يشير فوغان إلى أنه بمجرد ما يُصبح الإنسان مهتماً بالمتزامنات فإن هذه الظواهر الغامضة تبدأ بالظهور له في كل مكان، كما يذكر فوغان ملاحظة من خبرته الشخصية، وهي أن قيامه بإلقاء محاضرات عن المتزامنات يُسبِّب في معظم الأحيان وقوع متزامنات، وهي ظاهرة يُطلق عليها مُتندّراً مصطلح «تَزامُنية التَزامُنية» synchronicity of synchronicity. كما يشدد فوغان على حقيقة مهمة، وهي أن قانون تَزامُنية التَزامُنية هذا ينطبق على كل إنسان يهتم بالمتزامنات (Vaughan, 1979). إن كل هذه الملاحظات تتفق مع ما سبقت

الإشارة إليه من أن المتزامنات لا تحدث لنوع معين فقط من الناس ولكن تنطبق قوانينها على كل الناس دون استثناء.

إن خاصية زيادة عدد ما يحدث من المتزامنات بزيادة اهتمام الإنسان بها تشكّل أحد مظاهر الذكاء الذي يتجلّى في المتزامنة. فالمتزامنات ظواهر تتفاعل بشكل إيجابي ومُباشر مع الإنسان. فما أن يبدأ الإنسان بالاهتمام بالمتزامنات حتى تبادله الاهتمام ذاته وبصورة متعاظمة مع تعاظم اهتمام الإنسان بها، وما أن يبدأ بملاحقتها حتى يجدها قد أخذت هي الأخرى بملاحقته لتظهر له في كل وقت وفي كل مكان وفي كل شيء، وكلما استخدم الإنسان ذكاءه بشكل أكبر في التعامل معها تجلت له بذكاء أكبر، فهي ظواهر مخلصة تبادل الإخلاص بإخلاص أكبر؛ فإذا بدأ الإنسان في توثيقها أخذت في الانتظام والتنوع والتشعب. إن هذه الصفات تجعل من المتزامنات ظواهراً ذات علاقة حميمة بالإنسان تختلف تماماً في ذلك عن غيرها من الظواهر الغريبة أو الخارقة للعادة والمعروف عنها صفة «عشوائية العرض عند الطلب» والتي يعرفها جيداً كل من يلاحق هذه الظواهر الخارقة للعادة بقصد إحداثها، حيث تأخذ هذه الظواهر بالتهرب منه، ولا يكون جوابها على اهتمامه بها وإخلاصه في متابعتها إلا إهمال وخيانة وتخييب ظن! وتنكّر الظواهر الخارقة للعادة لمن يهتم بها تجسّده خاصية اللاتكرارية التي لا تفارق هذه الظواهر والتي جعلت دراستها علمياً مهمة مُحبطة تماماً. لكن وعلى العكس تماماً من غيرها من الظواهر الخارقة للعادة. فإن المتزامنات تتمتع بصفة التكرارية التي تيسّر للإنسان دراستها، رغم أنه ليس هو المُسبِّب لحدوثها. ومن صفات المتزامنات التي تجعل منها ظواهراً استثنائية ترتبط بالإنسان المُهتم بها بروابط وثيقة مُباشرة ومستمرة أن المتزامنة يمكن أن تعاود الظهور من جديد في حياة الإنسان لتكون مفردة من مفردات متزامنة أخرى وعنصراً من عناصرها ليتجلى معناها الذي جاءت به في ظهورها الأول بشكل أكثر عمقاً ووضوحاً.

والآن، لننتقل إلى مناقشة الحقيقة التي مفادها أن زيادة عدد ما يحدث من المتزامنات حين يهتم الإنسان بها بشكل استثنائي لا تعني أن الإنسان هو الذي

يُسبِّب هذه الزيادة. فليس من المُستغرَب على الإطلاق أن نجد البعض قد أساء فهم هذا المظهر الفريد من مظاهر المتزامنات معتبراً إياه دليلاً على أن الإنسان يتدخّل بشكل مُباشر في حدوث هذا النوع من الظواهر الخارقة للمألوف. ويمكن الاستشهاد على سبيل المثال بسوزان بادفيلد، التي سبقت الإشارة إلى مفهومها عن المتزامنات وحادثة الطبق الطائر التي وقعت لها في الفصل الثاني، والتي كتبت تقول:

لقد مر عليَّ الكثير من خبرات أخرى من حوادث التوافق في الحدوث والمتزامنات الغريبة، ولكن بدل الاعتقاد المتهور بوجود سيطرة خارجية على حياتنا، فانني قررت أن أقوم ببضعة تجارب لأرى كم من السيطرة أنا أمتلك بالفعل والدور الذي أقوم به في لعبة المتزامنة.

بروح من المرح، قضيتُ أسبوعاً برفقة كتاب آرثر كويستلر «تحدي الصدفة»، قارئةً الكثير من الدلائل المَرْوية ومحاولةً أن أنظّم داخل نفسي الحالات العقلية المساعِدة على توليد متزامنات مثيرة للاهتمام.

لقد كانت النتائج مثيرة. في أحد الأحيان، كان هنالك كتاب مفتوح على صفحة كنت أقرأ فيها عن تفاصيل أقدم جمجمة بشرية موجودة، وبينما كنت اقرأ، جاء إعلان في نشرة أخبار وقت الغداء بأن جمجمة بشرية أقدم قد تم تواً اكتشافها! واستمر الأمر كذلك لأسبوع كامل. بشكل ما، كل ما كنت أُدخِله في النظام كان يعود. أصبح جلياً أن ما تُدعى متزامنات لم تكن أدلة على قوة مُسيطِرة خارجية، ولكن من الواضح تماماً أنها كانت تحت سيطرتي أنا؛ كنت أُساهِم في [حدوث] الحالة (Padfield, 1981: 78).

إن ما وقعت فيه بادفيلد هنا هو عين الخطأ الذي أشرنا إليه أعلاه. فانشغالها بقراءة كتاب كويستلر عن المتزامنات زاد من عدد المتزامنات التي تقع لها، إلا أنها فسّرت هذه الزيادة بشكل خاطئ على أنها تعود إلى حالات عقلية خاصة! أي بعبارة أخرى فإنها جعلت للحالات العقلية دوراً سببياً في وقوع المتزامنات. إلا أن بادفيلد، وعلى ما يبدو بسببٍ من تأثرها بمبدأ التَزامُنية ليونغ، تصر على أن

تفسيرها هذا لا يتعارض مع لاسببية المتزامنات، ولذلك نجدها ترفض تفسير ما تطرحه على أنه يجعل من العقل يسبّب المتزامنات أو الظواهر الخارقة للعادة بشكل عام! (Padfield، 1980، 1981). وهذا الرفض يجعل من نموذجها التفسيري صراعاً مع الكلمات أكثر منه أي شيء آخر، وذلك لأن من غير الممكن تفسير الاقتباس أعلاه إلا على أنه دليل على أن العقل هو الذي يسبب المتزامنات! ولكن إذا كان اهتمام الإنسان بالمتزامنات يزيد من عدد ما يحدث منها فما هو الدليل على أن الإنسان ليس هو الذي يسبّبها؟

إن الدليل على عدم وجود علاقة سببية طاقيّة بين الإنسان والمتزامنات هو أنه بالرغم من أن اهتمام المرء بالمتزامنات يزيد من حدوثها، فإن الإنسان ليست له أية سيطرة على الإطلاق على المتزامنات، لا زمانياً ولا مكانياً ولا نوعياً. بعبارة أخرى، أن الإنسان لا يستطيع أن يحدد وقتاً ولا مكاناً لوقوع متزامنة ما، كما وليست له القدرة على أن يقرر نوعية المتزامنة التي ستحدث، أي الحوادث التي تشكّل المتزامنة. وهذه حقيقة عامة تنطبق على جميع البشر دون استثناء وليس هنالك من له موهبة السيطرة على حدوث المتزامنات زمانياً أو مكانياً أو نوعياً. لذلك، فإن المتزامنة تأتي دائماً كمفاجأة للشخص. إن الإنسان يمتلك قرار الاهتمام أو عدم الاهتمام بالمتزامنات بشكل عام، ولكن أياً كان اختياره فإنه يبقى ليس بصاحب السلطة في تحديد عدد ونوع ما يحدث له من المتزامنات. فلو عدنا مرة أخرى إلى تجربة سوزان بادفيلد لوجدنا أنها اختارت أن تهتم بالمتزامنات وبدأت بالقراءة حول الموضوع، فأخذت المتزامنات بالحدوث لها بالفعل. إلا أن متزامنة الجمجمة التي تذكرها كانت بالتأكيد مفاجأة كاملة لها ولم يكن لها هي أي دور في اختيار حدوث تلك المتزامنة ولا حتى وقت أو مكان حدوثها. إن من صفات المتزامنات، جميع المتزامنات دون استثناء، التي لا تخفى على أحد هي أنها تأتي كمفاجأة كاملة للشخص، مما يدل على عدم وجود دور طاقي له في حدوث هذه الظواهر.

إن عدم قدرة الإنسان على التسبب بشكل مباشر في حدوث المتزامنة، وذلك كما يتجلى في عجزه عن اختيار تفاصيل المتزامنة أو تحديد مكان ووقت وقوعها، يجعل من هذه الظواهر ظواهراً غير مختبرية، أي لا يمكن دراستها داخل المختبر. فالدراسات المختبرية لا يمكن القيام بها إلا على ظواهر يمكن التحكم في تفاصيل ووقت ومكان وقوعها. إلا أن هذا لا يتعارض مع ما سبق ما أشرنا إليه أعلاه من إمكانية دراسة المتزامنات بشكل علمي تجريبي، ذلك أن المنهج المختبري ليس المنهج البحثي التجريبي الوحيد، وإلا لما كان الإنسان قادراً على زيادة حدوث المتزامنات باهتمامه بها. إن هذه الخاصية تجعل من المتزامنات ظواهراً خبراتية experiential رغم أنها ليست مختبرية experimental، وبالتالي فإن من الممكن دراستها تجريبياً ولكن ليس داخل جدران المختبر.

ومما يؤكد أن الإنسان مُراقِب غير مُشارِك طاقياً في حدوث المتزامنات، الحقيقةُ التي سبقت الإشارة إليها من أن هذه الظواهر الغريبة تحدث لكل الناس دون استثناء. بل أنها لا تتطلب من الإنسان حتى امتلاك قابلية خاصة، كما هو الحال مع ظواهر القابليات غير المألوفة على القيام بفعاليات خارقة للعادة، أي أن حدوثها للإنسان لا يتطلب امتلاك ذلك الإنسان لمنظومات دماغية بايوألكترونية خاصة! لذلك فإن بروغوف مُحقٌ في إشارته إلى أنه «حيثما تكون هناك كائنات بشرية، فإن الحوادث التَزامُنية تقع». ويوضّح بروغوف موقف المدرسة النفسية اليونغية من أن الإنسان ليس هو الذي يسبِّب المتزامنات قائلاً:

من وجهة النظر التحليلية والتفسيرية، فإن الحالة التي سببتها فرضية يونغ عن مبدأ التَزامُنية هي محبطة جداً له. بما أنها [فرضية مبدأ التَزامُنية] لا تتضمن أية ارتباطات سببية ثابتة، فإنها لا تترك مجالاً للتوقُّع بمعناه العادي. إن المرء لا يستطيع أن يفعل أي شيء بشأنها، لا التسبب في وقوع المزيد من الحوادث التَزامُنية، ولا تجنبها. بالتعريف، فإن المرء غير قادر على «تسبيب» حوادث تَزامُنية (Progoff, 1973: 132).

إلا أن معالجة يونغ وأتباعه لموضوع المتزامنات خرجت عن هذا الموقف حيث رأينا في الفصل الرابع أنهم في محاولتهم ربط المتزامنات بحالات نفسية وبالبُنى الأولية للاوعي الجمعي فقد نسب اليونغيون للإنسان دوراً سببياً في وقوع المتزامنات.

لنعد الآن إلى السؤال الذي اختتمنا به القسم الثاني: فإن لم يكن الإنسان هو الخالق الذكي الذي يصمم ويهندس وينفذ المتزامنات، فمن هو إذاً ذلك الفاعل الخفي؟

4-7 ظواهر التزامن: تجليات للطاقة الإلهيّة

بغض النظر عن اختلافاتهم في آرائهم حول حقيقة ما تمثله المتزامنات، فإن ما لا يختلف عليه الباحثون، مع اتفاقهم على وجود عنصر غرابة يمكن تمييزه بوضوح في اجتماع حوادث المتزامنة الواحدة، هو أن كون مجموعة معينة من الحوات تشكّل متزامنة لا يمكن على الإطلاق تفسيره على أنه فعل أو تدبير بشري، وذلك لأن ما يحدث في هذه الظواهر يتجاوز بكثير حدود القدرات البشرية. فرغم أن الباحث المُشكك الذي لا يرى في المتزامنات سوى صدف والباحث الذي يرى فيها ظواهراً حقيقية مُحمَّلة بالمعاني يختلفان اختلافا جوهرياً في نظرتهما للمتزامنات، فإن ما لا يختلف عليه الإثنان هو أن المتزامنة لا يمكن أن تكون قد حدثت بواسطة طاقة بشرية. لنأخذ على سبيل المثال متزامنة الخنفساء التي ذُكرت في الفصل الثاني. فمن غير الممكن الافتراض بأن أياً من المريضة أو يونغ كان هو المسؤول عن جلب الخنفساء إلى غرفة العلاج في نفس الوقت الذي كانت تروي فيه المريضة حلمها عن خنفساء شبيهة، إذ أن العقل البشري لا يمتلك القدرات التي تتيح له القيام بمثل هذا الفعل. ولابد أن نأخذ بنظر الاعتبار هنا عنصر المفاجأة الذي تتمتع به المتزامنات، والذي يدعم هو الآخر كون الشخص الذي تحدث له المتزامنة ليست له علاقة بحدوث المتزامنة. فيونغ ومريضته تفاجأ كلاهما بطرْق الخنفساء لشباك غرفة العلاج في نفس وقت رواية المريضة

لحلمها عن الخنفساء. نفس الشيء يمكن قوله عن متزامنة السمكة، حيث من غير الممكن الافتراض بأن يونغ هو الذي سبّب تجمع كل الحوادث التي شكّلت تلك المتزامنة. والأمر نفسه ينطبق على متزامنة النمل والثعلب وكل متزامنة أخرى.

ان هذا الاستنتاج يجيب على السؤال الأول في نهاية القسم السابق: أن حوادث المتزامنة لا يمكن أن تكون من تدبير الإنسان. فالإنسان غير قادر فيزيائياً، حتى لو أراد، على تجميع حوادث المتزامنة، بما يتطلبه ذلك من القيام بـ «الإعدادات المُسبَقة» التي تؤدي إلى تجمع حوادث المتزامنة. فالإنسان يتمتع، دون شك، بقدر من الذكاء يمكّنه من التخطيط planning لمتزامنة تُشابه أياً من المتزامنات التي سبقت الإشارة إليها، إلا أن ما لا يتمتع به الإنسان هو القدرة على تنفيذ مثل هذه الخطة. أي أن الإنسان لا يمتلك القدرة على خلق أو إخراج أية متزامنة من المتزامنات التي سبقت الإشارة إليها إلى حيز الوجود. لذلك فإن الإنسان لا يمكن أن يكون هو مصدر الذكاء والخلق في المتزامنة، أي أنه لا يمكن أن يكون المهندس-المُنفِّذ.

الا أن هنالك من حاول التحايل على هذه الحقيقة بطرحه فكرة أن المتزامنات نتاج قدرات خارقة للإنسان. فوفقاً للطبيب والمحلل النفسي جول آيزنبد Jule Eisenbud، فإن الإنسان، كل إنسان، يتمتع بقدرات خارقة للعادة إلا أنها خفية، وأن هذه القدرات الخارقة للعادة هي التي تعمل على مستوى اللاوعي لتتسبب في حدوث المتزامنات، وأن الشخص الذي يسبب وقوع المتزامنة هو نفسه الشخص الذي يراقب حدوثها، أي الذي يدرك حدوثها (Eisenbud، 1980). ويضيف آيزنبد أن تفسيره هذا لحدوث المتزامنة لا يقوم على أساس التأثيرات الباراسايكولوجية المحدودة التي يُمكن ملاحَظتها في المختبر، ولكن على أساس أفضل القدرات الباراسايكولوجية التي يتمتع بها بعض الأفراد الموهوبين. أي أن آيزنبد يؤكد أن كل إنسان يتمتع بالقدرات الباراسايكولوجية الإدراكية، أي قدرات الإدراك الحسي الفائق، وقدرات التحريك الخارق للمألوف والتي يُلاحَظ وجودها عند أفضل الوسطاء الروحيين، مع القدرة على التأثير

على سلوك وقرارات غيره من البشر. فبافتراضه امتلاك الإنسان لكل هذه القدرات الخارقة للعادة، يقترح آيزنبد تفسير المتزامنة على أنها من هندسة ذكاء الإنسان ومن تنفيذ قدراته الخارقة للعادة هذه (Eisenbud، 1980: 25).

من الواضح أن تفسير آيزنبد هو شكل آخر لفرضية «بساي الفائقة» التي سبقت الإشارة إليها في الفصل الثالث، والتي يلجأ إليها العديد من الباحثين لتفسير الكثير من الظواهر الخارقة للعادة. ومن الواضح أيضاً أن هذا التفسير يقوم على نفس الفهم الخاطئ الشائع الذي يعتبر القدرات الخارقة قدرات بشرية خالصة، ناهيك عن كونه يخالف حقائقَ تجريبية تبيّن محدودية القابليات البشرية على القيام بفعاليات خارقة للعادة. كما أن هنالك نقطة مهمة جداً وهي أننا إذا افترضنا بأن الإنسان هو المسؤول عن حدوث ظواهر معقدة مثل المتزامنات، فإننا يجب أن نستنتج بأن معظم، إن لم يكن كل، ما يقع لنا وحولنا من حوادث، والتي هي حوادث أقل تعقيداً وتتطلب طاقة أقل من المتزامنات، تتضمن تأثيرات خارقة بشرية بشكل أو بآخر، وبذلك ننتهي إلى استنتاج ذي تبعات خطيرة هي أوسع وأشمل من تفسير ظاهرة المتزامنات فقط!

من الصحيح طبعاً أن لبعض الأفراد من البشر قابليات غير نمطية على القيام بفعاليات خارقة للمألوف مثيرة، إلا أن هذه القابليات المحدودة لا يمكن على الإطلاق مقارنتها، على الأقل طاقياً، بما يتطلبه حدوث المتزامنة. على سبيل المثال، فإن تفسير متزامنة حلوى الخوخ وفقاً لنظرة آيزنبد يتطلب قدرات خارقة للعادة لأميل ديشامب تجعل منه هو الذي خطط ودبّر، وبشكل غير واعٍ، الحوادث الثلاث التي تشكّلت منها تلك المتزامنة. إلا أننا لو درسنا هذه الحوادث بالتفصيل لرأينا أن حدوثها يتطلب طاقة هائلة وخطة تم تنفيذها على مدى عشرات السنين. إن هذه ليست على الإطلاق من الصفات التي يُمكن ملاحظتها في الظواهر الخارقة للعادة الأخرى، سواءً كانت تلك التي تُدرَس مختبرياً أو في مواقع حدوثها. إن موهوبة مثل الروسية نينا كولاجينا يمكنها أن تحرك بشكل خارق للمألوف علبة ثقاب وذلك بالتركيز عليها مباشرة، إلا أنها لا تستطيع أن

تسيطر على العلبة بحيث تحدد لها موعداً لاحقاً تتحرك فيه من دون الحاجة لوجودها، ولا أن تقوم بتحريك أجسام يتطلب تحريكها طاقة فيزيائية كبيرة. وكيف يمكن أن تنسب إلى أية قدرة بشرية على الإطلاق ظاهرة مثل تركّز حدوث المتزامنات في تواريخ معينة في السنة؟ إن حدوث هذه الظاهرة يتطلب طاقة هائلة جداً لا يمكن بأي شكل من الأشكال نسبتها إلى الإنسان.

ويحاول جول آيزنبد أن يجعل من تفسيره أكثر قبولاً بالافتراض بأن ليس من الضروري أن يكون الإنسان قد سبّب جميع حوادث المتزامنة، وإنما يمكن أن تكون أول حادثة أو حادثتين مثلاً عشوائيتَين وأن قابليات الإنسان الخارقة للعادة تتدخّل في التسبب في حدوث مزيد من الحوادث الشبيهة بتلك التي قد حدثت عشوائياً. أي وفقاً لهذه الفكرة فإن حلم المريضة بالخنفساء يمكن أن يكون حادثة عشوائية، إلا أنها عندما قامت برواية هذا الحلم على مسمعٍ من يونغ فإن لاوعيها، أو لاوعي يونغ، سبّب مجيء الخنفساء إلى الغرفة. إن هذه الفرضية لا تختلف فعلاً عن سابقتها، وليس هنالك لذلك من مبرر لطرحها. فالمشكلة ستبقى بدون حل، لأن الحوادث التي من المفروض أن يكون الإنسان قد قام بها بصورة خارقة هي حوادث تتطلب إمكانيات تتجاوز بكثير ما هو معروف عن تجليات القابلية البشرية غير النمطية على القيام بفعاليات خارقة للعادة والمألوف.

إن الإنسان لا يمكن أن يكون هو مُسبِّب المتزامنات وذلك لافتقاده إلى الطاقة الفائقة التي يتطلبها إحداث المتزامنات، كما ولا يمكن أن يكون هذا المُسبِّب أي كائنٍ من كائنات الطاقات المُشخصَنة الفائقة، وذلك لأن هذه الكائنات هي الأخرى ذات قدرات محدودة على الرغم من عظيم خارقيتها. إن الباحثين الذين يساوون بين ظواهر التزامن وغيرها من الظواهر الخارقة للعادة يرتكبون خطأً جسيماً وذلك لأن المتزامنات ظواهر تحتاج طاقة هائلة تتجاوز بكثير ما تحتاجه الظواهر الخارقة الأخرى. كلما ازداد المرء اطلاعاً على متزامنات مختلفة، وكلما ازداد دراسةً للأشكال المختلفة التي يمكن أن تكون عليها وعدد وأنواع الحوادث

التي يمكن أن تتكون منها المتزامنة الواحدة، وجد أنه مُلزَم بأن يقر بأن الذي يقف وراء هذه الظواهر الغريبة ليس له ذكاء خارق للمألوف فحسب وإنما، وهو الأهم، له قدرة تدبير خارقة للعادة وسيطرة على الحوادث الطبيعية وعلى حياة البشر بحيث أنه يسيّر الحوادث كيفما يريد ووقتما يريد. ولكن إذا لم تكن حتى الكائنات ذات الطاقات الفائقة قادرة على التسبب في وقوع المتزامنات، فإننا لابد وأن نجد أنفسنا مرة أخرى نواجه السؤال الثاني الذي اختتمنا به القسم السابق: من هو إذاً المهندس الخفي والخالق المُنفِّذ من وراء ظواهر التزامن؟

لكون ظواهر التزامن تأتي بأشكال لانهائية تتضمن مختلف الظواهر والأشياء، ولكونها يمكن أن تتضمن مختلف أنواع الحوادث التي قد تكوِّن متزامنة وقد تفصل بينها فترات زمنية طويلة أو قصيرة، ولأنها يمكن أن تكوِّن حوادثاً وقعت في نفس المكان أو أماكن متقاربة أو حوادث جاءت من أماكن متباعدة تماماً عن بعض، فإن الاستنتاج الذي لابد من الوصول إليه هو أن الذي يُحدِث ظواهر التزامن يجب أن يكون هو نفسه الذي يقف وراء مختلف ما يقع من حوادث في الكون. وهذا الوصف يشير إلى الله عز وجل طبعاً، فهو وحده الذي تجتمع فيه صفات ذلك الذكاء الخارق للعادات والمألوفات وقدرة التدبير الفائقة والتي تجعله يفعل ما يشاء، متى ما يشاء وكيفما يشاء. فلو حاولنا أن نحلل متزامنة حلوى الخوخ مثلاً، لوجدنا أن الذي سبّب وقوع هذه المتزامنة يجب أن يكون قادراً على التدخّل في حياة ديشامب وفونتغيبو بحيث يجمعهما في ثلاثة أماكن متفرقة في أزمان مختلفة، وأن يكون قادراً على التدخّل في تفاصيل غاية في الدقة في حياة عدد آخر من الأشخاص المرتبطين بشكل أو بآخر بحدوث المتزامنة. على سبيل المثال، في المرة الثانية التي كان فيها ديشامب وفونتغيبو في المطعم الباريسي في نفس الوقت، فإن ديشامب ما كان سيدري بأن فونتغيبو كان موجوداً ولا كان سيربط بين وجوده وبين حلوى الخوخ لو لم تكن قطعة الحلوى التي طلبها هذا الأخير هي آخر قطعة من نوعها في المطعم، ولو لم يذكر النادل ذلك أمامه! ويجب أن لا ننسى هنا بأن هذه الحادثة الثانية حدثت بعد عشر سنين من لقائهما

الأول. وكم يجب أن يكون قادراً ذلك الذي سبَّب اجتماع الرجلين للمرة الثالثة بعد سنين عدة في مكان واحد رغم أنهما كانا في الواقع مدعوَّين إلى مكانين مختلفين؟! علماً أن فونتغيبو دخل إلى المكان في نفس اللحظة التي تذكّره وذكَرَه فيها ديشامب! وإذا عدنا إلى متزامنة الصورة التي ذكرناها في الفصل الأول، فإننا لابد وأن نسأل كيف يعود الفيلم الفوتوغرافي الذي كانت قد تركته صاحبته للتظهير في ستراسبورغ إليها بعد سنتين في فرانكفورت؟ وكيف توافق أن تقع الصورة الجديدة لإبنتها فوق الصورة القديمة لإبنها؟! إن من رتّب حدوث هذه المتزامنة لابد وأن يكون قد قام خلال السنتين بملاحقة وحفظ الفيلم منذ تركته الأم للإظهار في ستراسبورغ ولغاية اللحظة التي أوصله فيها إليها ثانية في فرانكفورت، ثم تدخّل بحيث جعل صورة الأخت تقع فوق صورة أخيها!

تطرح كل متزامنة الكثير من مثل هذه الأسئلة التي تبيّن أن الذي يُحدِثُها لابد وأن يمتلك، غير الذكاء الخارق للعادات والمألوفات، قدرات خارقة لكل ما هو معروف، وحرية تامة في التصرف بمختلف أنواع الحوادث وترتيبها وتغييرها كيفما يشاء. إن الهيمنة المطلقة التي تتجلى في المتزامنات تعني أن مُسَبِّب هذه الظواهر هو كُلِّي القدرة Omnipotent، أي قادر على فعل كل ما يريد، كُلِّي الوجود Omnipresent، أي موجود في كل مكان، وكُلِّي العلم Omniscient، أي عليم بكل شيء، وهذه كلها من صفات الله عز وجل. إن المتزامنات ظواهر تُجسِّد وصف الله لنفسه في القرآن العظيم بالأوصاف التالية: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الزمر: من ٦٣]، ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: من ٤٤]، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: من ٢٠]، ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ(٤)لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ(٥)يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الحديد: من ٤-٦].

إن اللحظة التي يعترف فيها المرء بأن المتزامنات ظواهر حقيقية وليست مجرد صدف، وأن هنالك بالتالي سبباً ومُسبِّباً لحدوثها، فإنه يجد نفسه وسط حيرة تحديد مَن يقف وراء حدوث هذه الظواهر الغامضة، وهي حيرة لا يزيلها سوى إدراك أن الله سبحانه وتعالى هو المُسبِّب القادر الذي يُحدِث المتزامنات. أما النظريات التفسيرية الغريبة التي اقترحها البعض، مثل مبدأ التَزامُنية اليونغي، أو نظرية قدرات الإنسان الباراسايكولوجية لآيزنبد، فليست في الحقيقة أجوبة على الحيرة التي يخلقها السؤال عن مُسبِّب المتزامنات قدْر ما هي محاولة لتبرير تجنب الاعتراف بأن خالقاً كلي القدرة والعلم والوجود هو الذي يُحدِث المتزامنات. إن المشكلة التي وقع فيها أصحاب التفسيرات المختلفة للمتزامنات جراء رفضهم الاعتراف بأن الله هو الذي يسبب المتزامنات هي أنهم اضطروا لإسباغ الصفات الإلهيّة التي يتطلبها حدوث المتزامنات على مبدأ طبيعي غامض، كما في حالة يونغ، أو نسبتها للإنسان نفسه، كما في حالة التفسير الباراسايكولوجي لآيزنبد! إن هذه التفسيرات الغامضة حتى على أصحابها، الذين لا يجدون حرجاً في طرْحها رغم افتقارهم لأي دليل تجريبي عليها، هي أدلّة أخرى على الاتجاه الضال الذي سار ويسير فيه باحثو الباراسايكولوجيا في محاولتهم وضع مختلف التفسيرات للظواهر غير المألوفة، لا تحت تأثير صفات هذه الظواهر، ولكن تحت تأثير رغبتهم في توفير تفسيرات هي أقرب ما تكون إلى فرضيات العلوم النظرية، لتكون بدائل لتفسيرات قد اتخذوا منها موقفاً بالرفض المُسبَق، غالباً بسببٍ من الخلفية الدينية الميتافيزيقية لهذه التفسيرات وتصنيف العلم النظري لها على أنها تفسيرات لاعلمية! إن هذه النزعة كانت ولازالت ذات تأثير كبير على اتجاه البحوث النظرية والتجريبية في الباراسايكولوجيا وهي التي جعلت منها تركّز في بحوثها بشكل شبه مطلق على الإنسان متحولةً بذلك إلى باراسايكولوجيا مُكَثْلَكة، وهي ذات النزعة التي سيطرت على الباحثين في ظواهر التزامن.

إذاً خلافاً لمبدأ التَزامُنية الذي آمن به الكثير من الباحثين، والذي يعتبر المتزامنات ظواهراً لاسببية، فإن الحقيقة هي أن المتزامنات ظواهر سببية حالها في هذا حال أية ظاهرة أخرى في الوجود، وأن السبب المُباشر وراء حدوثها هو الله عز وجل. إن هذه الظواهر ليست من نتاج القوانين الطبيعية الميكانيكية وذلك لأن هذه القوانين لا تحمل معنى أو رسالة، لا تقبل أي تأويلٍ يتعارض وما تنطق به من شهادةٍ لله بأنها مُرسَلةٌ من عنده، كما هو الحال مع المتزامنات، وهي كذلك ليست من خلق الإنسان أو كائنات ذات طاقات فائقة وذلك لأن ما من مخلوق له القدرة والطاقة اللتين يتطلبهما لامحالة حدوث المتزامنة، وإنما هي ظواهر تحدث بتدخّل إلهي مُباشر. إن المتزامنات هي ظواهرٌ طاقية، إذ كما بيّنا في الفصل السابق ليست هنالك ظاهرة غير طاقية، إلا أن ظواهر التزامن تتميز بكونها تحدث بواسطةٍ من تدخّل طاقة إلهيّة بشكل مباشر. إن التسبّب في وقوع ظاهرة ما بشكل عامٍ يعني حتماً التدخّل طاقياً لإحداثها، ولذلك فإن الله عز وجل هو السبب، وهو الطاقة المسؤولة عن حدوث ظواهر التزامن بكافة تنويعاتها وتجلياتها.

إذاً فالله عز وجل هو الذي جعل الخنفساء تطرق شباك غرفة العلاج حين كانت المريضة تقص حلمها على يونغ، وهو الذي جعل النمل يمشي على دفتر أحلام الشخص الذي كان قد رأى حلماً عن النمل، وهو الذي جاء بالثعلب ليمشي بمهل أمام يونغ ومريضته حين كانت تحدّثه عن حلمها، وهو الذي جعل الصقر يحط على سيارة سوزان بادفيلد بعد قليل من قراءتها لحادثة شبيهة، وهكذا فإن الله عز وجل يتدخّل تدخّلاً مباشراً للتسبب في وقوع المتزامنات. يجب أن لا يبدو غريباً للمرء أن يكون الله هو المُتدخّل في أحداث مثل هذه المتزامنات حيث يقول عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

إن الله هو الفاعل الحقيقي وراء كل ما يحدث في الكون من صغير الأحداث إلى كبيرها وذلك لأنه النور الذي هو مصدر كل طاقة في الكون تسبّب فعلاً ما، إلا أنه في حالة المتزامنات، كما في حالة معظم المعجزات والكرامات، فإن الله يتدخّل بطاقته بشكل مُباشر ليُحدِث ما يريد له أن يَحدُث.

يجب أن نؤكد هنا أن القول بأن الله عز وجل هو الذي دبّر حدوث كل متزامنة من هذه المتزامنات لا يعني بالضرورة أنه جاء بالخنفساء التي طرقت الشباك في تلك اللحظة من مكان بعيد أو أنه خلقها في تلك اللحظة، ولا يعني بالضرورة أنه جاء بالثعلب إلى حيث رآه يونغ ومريضته فجأة وبشكل إعجازي، وأن الثعلب لم يكن موجوداً أساساً في الغابة، ونفسَ الشيء يمكن قوله بخصوص باقي المتزامنات! إن الله قادر بالتأكيد على أن يفعل أياً من خوارق العادات هذه، إلا أننا يجب أن لا ننسى هنا أن الله عالِم بكل شيء وبالتالي فإنه كان يعلم بما سيحدث من حديث حول الحلم بين يونَغ ومريضته ولذلك فإنه قد رتّب الحوادث بحيث يتوافق ويتزامن وجود الخنفساء قريباً من غرفة العلاج ناهيك عن تدخّله المباشر لجعلها تطرق الشباك، كما أنه كان على علم بأن مريضة يونغ ستروي له حلمها عن الثعلب لذلك فإنه رتَّب ظهور الثعلب في نفس الوقت، وهكذا فإن المتزامنات هي تجليات لإسمه عز وجل «اللطيف» الذي يقود بخفاء وقدرة الحوادثَ إلى ما تؤول إليه. بعبارة أخرى، إننا نعلم أن الله عز وجل لابد وأن يكون قد تدخّل بشكل مُباشر في التسبب في وقوع هذه المتزامنات، وذلك لأن المتزامنات هي بالتعريف حوادث لا تحدث وفقاً لقوانين الطبيعة كما نألفها والتي هي تجليات للتدخّل الإلهي غير المباشر، وإنما تحدث بتدخّل إلهي مباشر، إلا أن تحديد طبيعة التدخّل الإلهي المُباشر الذي يسبّب وقوع المتزامنة ليس بالأمر اليسير. على سبيل المثال، أن عنصر القَسْر الذي جعل الخنفساء تتجه نحو شباك غرفة العلاج، والثعلب يخرج من الغابة ليتمشى على طريق المارة من البشر، والصقر يحطّ على مقدمة السيارة المتحركة، هو تدخّل إلهي مباشر، ولكن من الممكن أن يكون الله عز وجل قد تدخّل أيضاً في وقت سابق لوقت وقوع هذه المتزامنات بما

يسبب وقوعها في المستقبل، إلا أن تحديد نوع ووقت هذا التدخّل، أي «الإعدادات المُسبقة» التي سبقت الإشارة إليها، هو أمر صعب جداً، وفي كثير من الحالات مستحيل. إذاً فالتدخّل الإلهي في التسبّب في حدوث المتزامنات يمكن أن يكون تدخّلاً فورياً، كما يمكن أن يكون تدخّلاً في وقت سابق لترتيب ما يسبّب وقوع المتزامنة في المستقبل، وقد تكون المتزامنة قد حدثت نتيجة نوعَي التدخّل هذين.

سبق وأن أشرنا إلى أن العالَم المألوف الذي نعيش فيه لا تتجلى فيه ظواهرُ التدخّل الإلهي غير المُباشر فقط من قوانين مألوفة؛ فهو محل حدوث أفعال الإنسان ذي الإرادة والذكاء وكذلك تأثيرات الطاقات الفائقة، غير الحية والمُشخصَنة، والتي تنتمي إلى العالَم غير المنظور، وأفعال التدخّل الإلهي المُباشر، أي ظواهر (كُنْ فَيَكُونُ). أي أن عالَمنا هذا الذي نعيش فيه هو في الحقيقة ملتقى عدة عوالم، ولذلك فإن محاولة فهمه على أساسٍ من قوانينه التي بين أيدينا، والتي لا نعرف حتى يومنا هذا غيرها، هي محاولة خائبة لا يمكن أن تصل بصاحبها إلا إلى الفشل والإحباط! إن تجاهل الحقيقة التي مفادها أن عالَمنا هذا هو محل تجلي عوالم أخرى غير عالَم القوانين المعروفة هو الذي يجعل العلم النظري يرفض كل الظواهر التي لا يمكن أن تكون ظواهراً مألوفة. وهذا هو السبب وراء رفضه الإقرار بوجود خوارق العادات من قبيل الظواهر الخارقة للمألوف بكافة تجلياتها وتنويعاتها. كما أن تجاهل الحقيقة التي مفادها أن عالَمنا هذا يشهد حوادثاً من تجليات التدخّل الإلهي المُباشر يجعل حتى علما لاتقليدياً كالباراسايكولوجيا يرفض الكثير من الظواهر الغامضة لا لشيء إلا لأنها لا تنتمي إلى عالم القوانين العلمية المعروفة. إن الله عز وجل يتدخَّل في شؤون خلقه بشكل مباشر بمختلف الصور وبشكل مستمر، إلا أن هذا التدخّل الالهي لا يكون دائماً واضحاً للعيان والعقول في لحظة حدوثه، كما هو الحال في المعجزات والكرامات مثلاً، إذ يمكن أن يكون من النوع الخفي الذي لا يمكن ملاحظته إلا لاحقاً، وذلك من ملاحظة نتائجه التي تتجلى بشكل أو بآخر. والمتزامنات هي غالباً ما تكون من هذا النوع من تجليات «اللطف الإلهي» الذي يكشف عن ذكاء وتخطيط خارقَين للعادات

والمألوفات لا يمكن أن يعبّر عن عِظَم وقعهما لسانٌ أو قلمُ بشر.

لقد جعل الله عز وجل في قصة نبيه يوسُف التي قصَّها القرآن العظيم أبلغ تعبير عن «اللطف الإلهي» الذي يتخلل كل أشياء وحوادث الوجود، صغيرها وكبيرها. إذ يعلِّمنا الله عز وجل كيف أوحى ليوسُف عليه السلام وهو لايزال صغير السن الرؤيا التي قصّها لوالده يعقوب عليهما السلام: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسُف: ٤]. ثم يقص علينا الله ما تتالى من سلسة حوادث استغرقت سنين طويلة بدأت بإلقاء أخوة يوسُف له في الجُب، فالتقاطه من قبل قافلة، فشراؤه في مصر، ثم مُراودة امرأة العزيز له عن نفسه وتعفُّفه فإلقائه في السجن، فتفسيره لمنام الملك وهو في السجن، ثم إِخراج الملك له من السجن وجعله حفيظاً على خزائن الارض، ثم مجيء أخوته إليه طلبا للمعونة، وانتهاءً بطلبه من أخوته أن يجلبوا جميع أهلهم إليه. فلما اجتمع جميع أهله عنده تحققت الرؤيا التي كان قد رآها سنين طويلة قبل ذلك: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ(٩٩)وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسُف: ٩٩-١٠٠]. لقد شهد يوسُف كيف حقق الله، بخفاء ومَكْر ولطف، ومن خلال حوادث جرت على مدى سنين طويلة ووقعت في مسافات غاية في البُعد عن بعضها البعض ولم يكن ظاهرها يُنبئ عن مستقرها ومآلها، ما كان قد أراه اياه في الرؤيا، فكان قول يوسُف عليه السلام (إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)، هو أبلغ وصف لما شهده من اللطف الإلهي.

ولكن لمَ يُسَبِّب الله عز وجل المتزامنات؟ إن كل تدخُّلٍ مُباشرٍ لله في شؤون خلقه وراءه أمر ما يريده الله عز وجل، فما الذي يريده الله بأحداثه للمتزامنات؟

إن الوظيفة التي تقوم بها المتزامنات للإنسان الذي تحدث له تعتمد بشكل أساسي على طبيعة علاقة ذلك الإنسان بربّه. وفي هذا القسم سنقوم بدراسة ما تقدمه المتزامنات للإنسان البعيد عن الله، فيما سنتناول في الفصل القادم دور المتزامنات في حياة الإنسان السائر على الطريق الالهي إلى الله.

إن واقع الإنسان البعيد عن الله هو واقع الغالبية العظمى من الناس، واقع رتيب من حوادث عادية، واقع محكوم بشكل شبه كامل بقوانين التدخّل الإلهي غير المُباشر، واقع لا يتدخّل فيه الله عز وجل بشكل مُباشر ليُبطِل أو يعطّل أو يغير قوانينه التي هو الفاعل «الباطن» فيها، واقع خالٍ من خوارق التدخّل الإلهي المُباشر التي هي تجليات الله عز وجل بإسمه «الظاهر». وهذه الصفة التي يكون عليها واقع من يختار البُعد عن الله علي القرب منه ليست غير تصديق للحق الذي عبّرت عنه الآية الكرِيمة: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: من ٦٧]. فاذا كان العبد من الذين نسوا الله فإن الله ينسى ذلك العبد ولا يُريه الاهتمام الذي يُريه لعباده الذاكرين والذي يتجلى خوارقاً للعادات تملأ حياتهم.

لذلك فإن صورة العالَم عند الإنسان البعيد عن الله هي صورة كئيبة تفتقر إلى الحياة، صورة تُظهره عالَما ميكانيكياً لا تربط بين أجزائه وحوادثه المختلفة سوى قوانين رتيبة، كالتي تربط بين أجزاء الساعة الميكانيكية على سبيل المثال! والعالَم الذي لا تسيّره سوى قوانين طبيعية هو عالَم أخرس فلا ينطق بأي معنى وهدف.

إن واقع الإنسان البعيد عن الله هو واقع ميت لا يشعر الإنسان بأية علاقة خاصة معه بل يراه واقعاً يهمل وجوده، لذلك فإنه يثير داخل نفسه مشاعر الغربة واللاانتماء والوحدة والتي تنعكس بدورها مشاعراً وأفكاراً سلبية خاطئة لا تنطق إلا بالضياع وعبثية ولاجدوى ولاهدفية الحياة. وهذه الظُلُمات تبقى تتغلغل داخل الإنسان ما بقي بعيداً عن الله وبقي واقعه نتيجة لذلك واقعاً سببياً رتيباً، حتى يصل تغلغلها حداً يجعلها جزءاً من كيان الإنسان نفسه. إن مشاعر الإنسان السلبية من سأم وملل وعبثية لابد وأن تملأ حياة كل من يعيش في عالَم

لا يراه إلا عالَماً فاقداً للمعنى، لا يخضع سوى لقوانين صارمة غير حية تعامله بحزم ولامبالاة كما تعامل أي وجود غير حي كهذا الحجر على سبيل المثال. إن هذه المشاعر السلبية ليست بمشاعر مقصورة على عدد محدود من الناس من المكتئبين أو غيرهم من أصحاب الأمراض النفسية، بل هي مشاعر لابد وأن تنال منالها من الإنسان طالما تشكّل واقعُه من حوادث عادية رتيبة وافتقر إلى تجليات التدخّل الإلهي المُباشر. فالإنسان الضائع الفاقد للأمل والمعنى والذي لا يجد معنى للوجود بشكل عام ولا يجد معنى لوجوده هو على وجه الخصوص، والذي أحسنَ وصْفَه فلاسفةُ الوجودية existentialism بمختلف أشكالها وألوانها، هو الإنسان الواقعي الذي يجد نفسه في عالَم عدواني في أسوأ أحواله، غير مبالٍ به في أحسنها. وهذا هو حال الغالبية الساحقة من البشر التي تعيش واقعاً قاسياً هو واقع البُعد عن الله في ظلماتٍ بعضها فوقَ بعضٍ كلما أراد الإنسان أن يخرج منها دون الاستعانة بالله ازداد خَوضاً فيها وازداد تمكُّنها من كامل مفردات وجوده حتى لا يعود بوسعه أن يُبصر غير الظلام أنّى جال ببصره الوجودَ.

إلا أن مما يفاقم التأثير السلبي الذي تتركه هذه الصورة القاتمة للواقع على الإنسان هي حاجة الإنسان، كل إنسان، إلى أن يعيش من أجل هدف ما. ومصدر هذه الحاجة إحساسٌ حدسي في داخل الإنسان بهدفية الحياة وبأن على عاتقه مهمة الوصول إلى هذا الهدف، ولذلك فإنه يعيش وفي داخله حنين للعثور على هذا الهدف الذي هو معنى وجود العالَم بشكل عام ومعنى وجوده هو في هذا العالَم. إلا أن هذا الإحساس الحدسي محتوم عليه أن يصطدم بإحباطات متتالية حين يجد الإنسان نفسه وسط واقع رتيب خالٍ من كل هدف أخرس لا ينطق بأي معنى. فإذا لم يستطع الإنسان أن يدرك أن صورة الواقع الخالي من المعنى الذي يعيشه ليست الصورة الوحيدة التي يمكن أن يكون عليها هذا الواقع فإنه واقع لامحالة في أحد وهمين.

أول هذين الوهمين هو الوهم الذي وقعت فيه الغالبية العظمى من الناس الذين أغرقوا أنفسهم في توافه الحياة الاجتماعية حتى جعلوها هدف الحياة.

إن أهواء الفرد من التطلعات الاجتماعية والشخصية المتغيرة من شخص لآخر لا يمكن أن تكون معنى وهدف الحياة الإنسانية، وبالتالي فإن موقف أولئك الذين جعلوا منها هدف وجودهم، على كثرتهم، لا يكشف غير خوفهم من مواجهة دلالات فشلهم في اكتشاف هدف الحياة، أي خوف من الاعتراف الصريح بعبثيتها! إلا أن هذه الكثرة التي غرقت في تفاهات الحياة لم تنجح في الحقيقة في تجنب الوقوع فريسة مشاعر العبثية واللاجدوى، وإنما كل الذي قامت به هو دفن هذه المشاعر عميقاً في النفس إلى حين، ليجدها واحدهم وقد طفت على سطح نفسه وطغت على حياته وشلَّت فعالياته بالكامل حالما يقابل فشلاً رئيسياً على أي صعيد من أصعدة حياته الشخصية والاجتماعية. إن حالات الانهيار النفسي والعصبي من مختلف الدرجات التي يقع فيها الناس نتيجة ما يواجهونه من فشل في مختلف أصعدة الحياة سببها شهود واحدهم انهيار الوهم الذي رسمه معنى لحياته، لتعوم على سطح النفس من جديد مشاعر العبثية والضياع واللاانتماء! إن المعنى والهدف الحقيقي للحياة لا يمكن أن يلغيه ولا حتى أن يخفيه طارئ ما على مستوى الحياة الشخصية أو الاجتماعية أو على أي مستوى آخر من حياة الفرد وذلك لأن هدف الحياة هو بالتعريف هدف يشمل النوع البشري ككل. إن هدف الحياة يتجاوز ويعلو على كل طارئ، لذلك فإن الهدف الذي يمكن أن يختفي لسبب أو لآخر لا يمكن أن يكون هو فعلاً هدف الحياة ومعناها. إن هدف الحياة باق ما بقيت الحياة.

أما الوهم الثاني، فهو الوهم الذي وقع فيه الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين قاسُوا العالَم الكبير بالمقاييس الضيقة لواقعهم الرتيب فهرعوا معلنين للناس عبثية العالَم ولاجدوى العيش! لقد امتلك هؤلاء الشجاعة الكافية ليعلنوا دلالات فشلهم في رؤية هدف للوجود بشكل عام ووجودهم بشكل خاص، إلا أنهم افتقدوا العقل السليم الذي يجعلهم يدركون قصور نظرهم وأن ما يحيط بهم هو ليس كل ما يمكن أن يكون له وجود! إن مثل هؤلاء المفكرين المتشائمين ليسوا نفراً ضالاً فاتهم إدراك ما أدركته غالبية الناس، ولكنهم لم يخدعوا أنفسهم كما

فعلت الأغلبية التي جعلت من تفاهات الحياة هدف الوجود!

إن مشكلة معنى الوجود هي مشكلة يتداخل فيها الفردي والكوني، الخاص والعام، فليس هنالك معنى فردي إذا لم يكن هنالك معنى كوني، ولا يمكن أن يكون هنالك معنى على مستوى الكون إذا لم يكن هنالك معنىً على مستوى الفرد. أي أن المعنى هو معنى شامل أما أن يكون موجوداً على كافة مستويات الوجود أو أنه غير موجود على الإطلاق على أي مستوى، وهذه ضرورة منطقية استقرائياً واستنتاجياً. ولكي يكون هنالك معنى على مستوى الوجود ككل ولا يكون الخلق عبثا في عبث، فإن هذا يستدعي ضرورة أن يكون هناك إله خالق، وأن يكون هذا المعنى من صنع هذا الإله. لأن الإله الخالق، بالتعريف، هو الوحيد الذي بإمكانه السيطرة تصميماً وتنفيذاً على كل أجزاء الكون، وهو الوحيد الذي بإمكانه أن يجعل الكون يسير على الخطة التي أرادها له وأن ينقل المعنى الذي يريد له أن ينقله. بعبارة أخرى، أن وجود معنى، أي هدف، على أي مستوى من مستويات الوجود، يتطلب وجود المعنى على كل مستويات الوجود، ويعني بالتالي حتماً وجود إله خالق قادر على بث المعنى في كل خلقه والسيطرة على هذا الخلق. لذلك فإن الإلحاد هو عامل رئيسي في تفاقم مشكلة «عمى المعنى والهدف» التي يعاني منها الإنسان البعيد عن الله، إذ أن موقف الإلحاد ينطلق من أن العالَم لا يمكن أن يكون له معنى أو هدف.

إن هذا يعني أن من يعتقد بوجود الإله لابد وأن يستنتج بأن هنالك معنى وهدفاً للعالَم، إلا أنه لا يعني أنه سيشهد هذا المعنى مُتجلياً في العالَم، إذ أن مجرد الاعتقاد بوجود الإله لن يجعل واقع الإنسان مختلفاً عن واقع الإنسان المُلحِد الذي ينكر وجود الإله، وذلك لأن مجرد الاعتقاد بوجود الإله ليس غير موقف فلسفي، وبالتالي فإنه لن يلغي عن الإنسان صفة البُعد عن الله ويقربه من ربّه. فوصف «بعيد عن الله» ينطبق على كل من لم يسعَ بإخلاص إلى الله، حتى وأن اعتقد بوجوده بالقول، وذلك لأنه سيبقى بعيداً عنه بالفعل. إن الذي يخرج بالإنسان من ظلمات البُعد عن الله ويقرّبه من نور القرب منه هو العمل وليس مجرد القول،

ولذلك فإن مجرد القول بوجود الإله لن يغير الواقع السببي الرتيب للإنسان بواقع تتجلى فيه ظواهر التدخّل الإلهي المباشر. إن الغالبية العُظمى من الناس التي تعترف بوجود الإله تراه إلهاً مُفارقاً لخلْقه، غير متدخّل في شؤون هذا الخلق بشكل مستمر. إن هذا الوصف السلبي لدور الإله هو الوصف الذي تحمله الغالبية العُظمى من الناس عن الإله حتى وإن خالفوا ذلك بألسنتهم. وهذا الوهم هو نتيجة وقوعهم فريسة الفهم الخاطئ بأن القوانين الثابتة التي تُسيّر العالَم لا تحتاج هي أيضاً لمن يسيّرها ويصونها ويحفظ لها بقاءها واستمرارها في كل لحظة. لذلك فإن مثل هذا الاعتقاد لا يختلف في جوهره عن موقف من أنكر وجود الله، على الأقل على قدر تعلق الأمر بتصور كل من الفريقين للعالَم عالَماً قائماً بذاته بعيداً عن ربه الذي خلقه والذي هو المصدر الوحيد للمعنى فيه.

لكن بالرغم من أن الله ينسى الإنسان إذا بادر الإنسان إلى نسيان ربه، فإن الله، وبسببٍ من رحمته التي كتبها على نفسه، يعود كل حين وآخر ليذكّر الإنسان بما قد نسي عسى أن ينيب إليه. والمتزامنات هي من بين أكثر وسائل هذا التذكير تأثيراً.

إن الذكاء الخارق للعادات والمألوفات الذي يتجلى في ظواهر التزامن، وما يجسّده من معنى يتخلل حوادثها المختلفة ويربط بينها، يكشفان النقاب عن زيف النظرة الميتة للعالَم ويبيّنان أن أحداث العالَم ليست وليدة القوانين الطبيعية المعروفة فحسب بل تتضمن حوادثاً لا يمكن تفسيرها إلا على أنها نتاج تدخّل مباشر لمصدر ذكاء خارق للعادات والمألوفات وهيمنة شاملة على كل الموجودات وعلى القوانين التي تسيطر عليها. كما أن المتزامنات، وبغض النظر عن معدلات حدوثها، ليست مجرد حوادث متفرقة مثيرة بغرابتها، وإنما هي حوادث ذات دلالات شاملة تفرض وصفاً معيناً للعالَم يختلف عما يتوهمه الناظر إلى ظاهر العالَم فقط. ولهذا فإن لحظات تجلي المتزامنات هي لحظات يشعر فيها الإنسان بالقصور الكبير في صورته عن العالَم التي تطورت عن تعميمه قوانين الثبات والعادة على كل مظاهر وحوادث العالَم، ليجد نفسه مأخوذاً بهيبة الدلالات العظيمة للمتزامنة.

من الخصائص التي تُميِّز المتزامنات وتُضاعف من تأثيرها على الإنسان، تفاعُلها بشكل مُباشر مع حياة الفرد الذي تحدث له والى الحد الذي تكون فيه بمثابة حادثة شخصية حميمة وليست مجرد مجموعة حوادث فيزيائية يجمع بينها عنصر غرابة ما. فالمتزامنات تجعل الإنسان يشعر بأن العالَم يعامله باهتمام لم يسبق له وأن أَلِفَهُ منه من قبل. فهذا العالَم الذي لا يأبه عادةً للإنسان يبدو في المتزامنة وقد فارق طبعه المُتجاهِل هذا ليعلن عن اهتمامه بالإنسان الذي يجد ذلك الذكاء الخارق للعادات والمألوفات ذا الهيمنة التامة يصيغ من حوادث الطبيعة ما يتداخل في مفردات حياته الخاصة. لذلك فإن المتزامنات هي بوابة من بوابات دخول الإنسان إلى العالَم المليء بالحياة والذكاء والمعاني ليصبح منتمياً إليه، مبايناً حالة الوقوف خارج العالَم في حالة لاانتماء إليه، وهي حالة ليس أمام الإنسان خيار غيرها طالما لم يكن يستطيع أن يرى هذا العالَم إلا عالَماً لامبالياً به، متجاهِلاً لوجوده.

إن الإنسان لا يشعر بمدى سطوة مشاعر العبثية واللاهدفية عليه وطول وجودها وعمق جذورها داخل نفسه إلا حين يخرق رتابة واقعه تدخّلٌ إلهيٌّ مُباشر، كما يحدث في المتزامنات، أو في حالة المعجزات والكرامات. إذ توفّر المتزامنة للإنسان الواقع في وهم عبث الحياة ولاجدواها فرصة الانفلات من هذه المشاعر السلبية التي تلتهم نشاطه وفعالياته، كما أنها تكشف للأكثرية ما يمارسون من خداع لأنفسهم بتوهمهم أهدافاً غير حقيقية، وذلك بتسليطها الأضواء على زيف قيمة مفردات الحياة الشخصية وتوضيح أن هذه التفاصيل التافهة لا يمكن أن تكون هدف الحياة والخلق في عالَم كبير لا تشكّل فيه حياة الفرد الواحد إلا مفردة صغيرة جداً من مفرداته التي لا تُعد ولا تُحصى، عالَم يكمن من ورائه ذكاء خارق للعادات والمألوفات لا تحدّه حدود معرفية، وهو ذكاء ذو سلطة وهيمنة مطلقة لا تحدّها حدود طاقية. فالذكاء الخارق هذا ذو الهيمنة الشاملة كما تكشف النقاب عنه المتزامناتُ لا يمكن أن يكون إلا ذكاء الإله الخالق المهيمن المُسيطر على العالَم بأجزائه وكليته، ووجود هذا الإله اللامحدود الذكاء

والقدرة وتدخّله بشكل مُباشر في حياة الإنسان يعني أنه يريد شيئاً ما من الإنسان.

إن للمتزامنة تأثيراً استثنائياً على الإنسان، وذلك لأنها تجعله يرى الواقع الذي يعرفه وقد تغيّر فجأة وأخذ يهتم به اهتماما لم يألفه منه من قبل ويُخاطبه بلغة لم يسمعها منه قبل ذلك. فإذا حاول الإنسان تفهّم هذا التغير المفاجئ ودراسة دلالاته فإنه لابد وأن يجد هذه الدلالات تشير إلى الله الذي كان قد نسيه، مذكّرةً له بعظمة هذا الرب الذي يستطيع أن يغير كل ثوابت الواقع وقوانينه الرتيبة ليحيله واقعاً يعامله باهتمام هو تجلٍّ من تجليات الرحمة الإلهية التي لم يمنعها الله حتى عن عباده الذين اختاروا بُعدَه على قُربِه. إن المتزامنات تُري الإنسان أن صورة الواقع التي اعتادها ليست الصورة الوحيدة التي يمكن أن يكون عليها، وأن هذا الواقع يمكن أن يتغير تماماً من واقع سببي رتيب لا يعيره اهتماماً إلى واقع يتشكّل من ظواهر يُخرِجُها إلى الوجود تدخّلٌ الِهي مُباشر تخاطبه بشكل مُباشر وتدعوه إلى الله الذي أخرجها إلى الوجود كما أخرج كل خلق سواها. فإذا قرر الإنسان أن يلاحق المتزامنات ويأخذ بدعوتها ويبدأ بحْثه عن الله، فإنه يكون قد اتخذ القرار الذي يبدِّل واقعه بشكل تدريجي ودائمي إلى واقع السائرين على الطريق الالهي إلى الله.

كما هو حال حوادث التدخّل الإلهي المُباشر من خوارق دينية تتجلّى معجزات وكرامات، فإن المتزامنات هي أيضاً تذكرة من الله عز وجل للإنسان بهيمنته المطلقة وعلمه الكلي وقدرته اللامحدودة. فكما تجعل المعجزات والكرامات حجة الإنسان المُلحِد تنهار تماماً مهما كانت الأسس المنطقية والفلسفية التي أقامها عليها، فإن المتزامنات، كظواهر خبراتية يعيش الإنسان تفاصيلها، تهز وتهزأ بالاعتقادات الخاطئة للإنسان المُنكر لوجود إله خالق وتجعل هذا الإنسان، وقد فاجأته إحدى المتزامنات، عاجزاً عن أن يمنع الشكوك من زعزعة اعتقاداته الخاطئة هذه. وقد لاحظنا، على سبيل المثال، كيف يعترف يونغ في نفس البحث الذي يطرح فيه تفسيره المُلحِد للمتزامنات بالتأثير الذي تتركه عليه هذه الظواهر الخارقة لكل ما هو مألوف حيث تبدو وكأن لها صفة «روحية أو مقدسة»

.(Jung, 1977a: 426)

إن المتزامنات هي خوارق للعادات تعلن عن وجود الله، ونداء للإنسان للبحث عن الله والتوجه إليه، وهذا هو فحوى رسالة المتزامنات. فالمتزامنات تخاطب الإنسان فرداً قائلةً له: تعال إلى الله..... كُن مع الله..... احذر أن يَفُتكَ الله، وهي وإن كانت تأتي بأشكال مختلفة فإن جوهرها واحد، وهو تذكرة للعبد بربه وإشارة إلى أن هدف ومعنى حياة كل ذي حياة هو عبادة واهب الحياة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ولما كانت المتزامنات تُذكِّر الإنسان بربِّه الذي يجب أن يجعل من عبادته هدف حياته، فإنها لا تُمثِّل غاية بحد ذاتها وإنما هي ظواهر إرشادية تحث الإنسان على سلوك طريق العبادة. لذلك فإن الاستجابة الصحيحة لرسالة المتزامنات تكون في البحث عن طريق عبادة الله وسلوك ذلك الطريق الإلهي إلى الله.

إلا أن المتزامنات لا تختفي من حياة السائر على الطريق الإلهي إلى الله، فلِمَ إذاً تستمر بالظهور؟ وهل هنالك وظيفة أخرى تقوم بها في هذه الحالة؟

الفصل الثامن

المتزامنات على الطريق الإلهي إلى الله.. دلائل وإشارات إلهيّة

لقد جاوز عُمُر الاهتمام العلمي في الغرب بظاهرة المتزامنات النصف قرن، هذا إذا اعتبرنا أن نشر يونغ لنظريته كان بداية هذا الاهتمام. دُرست هذه الظاهرة خلال هذه المدة من قبل العديد من الباحثين، ونُشرَ الكثير من الكتب والبحوث في الدوريات العلمية التي تناولت هذه الظاهرة من مختلف الزوايا وتطرقت إلى علاقة المتزامنات بمختلف الظواهر ومناهج الفكر. إلا أن الموضوع الذي يتناوله هذا الفصل، أي موقع المتزامنات في الفكر الصوفي، لم يسبق على الإطلاق وأن تطرق إليه كتاب أو باحثون آخرون من قبل، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. لقد سبق لنا وأن تطرقت بشكل سريع وتمهيدي لهذا الموضوع في كتابي «الباراسايكولوجيا المعاصرة.. من الإلحاد إلى الايمان»، إلا أني سأتناوله هنا بالتفصيل. ولكن من الضروري قبل الدخول في تفاصيل هذا الموضوع إعطاء فكرة مختصرة وسريعة عن بعض خصائص الطريق الإلهي إلى الله، أو الطريقة المُثلى لعبادته، مما له علاقة مُباشرة بموضوع المتزامنات ومما سنحتاج للإشارة إليه لاحقاً.

8-1 السير على الطريق الالهي إلى الله والطاقة الإلهية

إن الطريقة هي الطريق الإلهي إلى الله الذي سلكه النبي مُحمَّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم بِهُدىً من ربه عز وجل، وهو الطريق الذي تجسّده تعاليم القرآن العظيم: ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن: ١٦]. والطريق المُحمَّدي هو الطريق الذي اجتباه الله لكل من يحبه ويريد التقرب إليه.

لذلك فلقد أمر الله الذين يحبونه من الناس باتّباع رسوله الكريم صلّى الله تعالى عليه وسلم: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]. ولم يكن هذا الأمر القرآني موجهاً للناس معاصري حبيب الله سيدنا محمد صلّى الله تعالى عليه وسلم فحسب، وإنما هو أمر شامل لكل من أراد سلوك طريق الحب الإلهي مُحِبّاً فمحبوباً، ولذلك فقد وَجّه الله أمر الاتّباع إلى كل أولئك الذين خاطبهم بقوله (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّه). فالطريق المُحمَّدي إذاً هو الطريق الذي سلكه ولابد أن يسلكه كل مُريدٍ[1] للحب الإلهي منذ عصر الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم وحتى يرثَ الله الأرضَ ومَن عليها.

تختلف علاقة الاتّباع التي يتطلبها السير على الطريق المُحمَّدي إلى الله عن غيرها من العلاقات التي تربط بين أي تابع ومتبوع، وذلك لأنها علاقة ذات جانب روحي وليس ظاهرياً فقط. فالطريقة قائمة على الالتزام بأقوال الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم ومحاكاة الأفعال المُحمَّدية الشريفة. إن اتّباع الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم هو ارتباط روحي بين روح السائر على الطريق المُحمَّدي القويم وروح صاحب هذا الطريق، الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم. وتأتي الخصوصية الروحية لهذه العلاقة من حقيقة مفادها أن للرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم نوراً مُشتقّاً من النور الإلهي: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: من ٣٥]، وكما في قوله عز وجل: ﴿قَد جاءَكُمْ مِنَ اللهِ نورٌ وَكتابٌ مُبينٌ﴾ [المائدة: من ١٥]. إن النور المُحمَّدي يرقى بالسائر على الطريق المُحمَّدي إلى الله رُقياً

(1) مُصطلح «مُريد» هو إحدى التسميات التي يُشار بها إلى سالك الطريق الإلهي إلى الله، وهو مقتبس من قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: من ٥٢]. من التسميات الأخرى التي تُطلَق على سالك هذا الطريق مصطلح «فقير» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ [فاطر: من ١٥]، وكذلك تسميتي «متصوف» و «صوفي». ومن التسميات المنتشرة والتي هي من أصل غير عربي تسمية «درويش».

روحياً من منزلة لأخرى في اقترابه المستمر من الله عز وجل.

لم يختف النور المُحمَّدي بمغادرة الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم عالَم الأسباب ولا انقطع السبيل إليه، وذلك لأن هذا النور ما فتأ ينعَكِس عمن خلف الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم من أساتذة للطريقة بدءاً بالإمام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، الذي كان أول هؤلاء الأساتذة الذين فنوا حُبّاً في أستاذهم صلّى الله تعالى عليه وسلم، والذي جاء في فضله الحديث الشريف: «أنا مدينةُ العلمِ وعَليٌّ بابُها، فمَن أرادَ المدينةَ فَليأتِ الباب». وانعكاس النور المُحمَّدي عن أساتذة الطريقة هو الذي جعل من «النظر إلى وجهِ علي عبادة» كما قال الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم. وقال الشيخ مُحمَّد الكسنزاني الحسيني (أستاذ الطريقة العليّة القادريّة الكَسنزانيّة) «محمدٌ نور وعليٌّ بابه».

لقد سلك أساتذة الطريقة بكل إخلاص وعشق، مُريدين ثم أساتذة، الطريق الإلهي إلى الله الذي خطّه أستاذهم صلّى الله تعالى عليه وسلم، فأصبح كلٌّ منهم مرآة صافية ينعَكِس عنها النور المُحمَّدي، وأصبح اتّباعهم هو اتّباع أستاذهم رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلم. فأساتذة الطريقة مرتبطون ببعض برابطة روحية تصل إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وبالتالي فإن السلوك على يد أستاذ من أساتذة الطريقة هو في الحقيقة سلوك على يد كل أستاذ من سلسلة أساتذة الطريقة التي تصل إلى الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلم، والذي هو باب الوصول إلى الله عز وجل. لذلك يُطلق الشيخ مُحمَّد الكسنزاني الحسيني تسمية «اللمسة الروحية» على عملية مبايعة الإنسان لشيخ الطريقة، والتي تتم بواسطة وضع المريد الجديد يده في يد شيخ الطريقة، أو في يد من يمثّله، وترديد عهد التوبة والإخلاص (الكسنزاني الحسيني، 1996: 141). فيد الأستاذ الحاضر هي في يد أستاذ الطريقة الذي قبله. وهكذا يد كل أستاذ من أساتذة السلسلة هي بيد أستاذه إلى الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم، لذلك فإن مبايعة شيخ الطريقة هي مبايعة للرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم نفسه، وتطبيق للآية الكريمة ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ

فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: من ١٠]. إن الحقيقة الروحية لعلاقة المريد بأستاذه هي تفسير قول الشيخ عبد القادر الكيلاني «يا مريد وإن كنتَ في اليمن فإنك بقربي [في العراق]، ويا مريد وإن كنتَ بقربي فإنك في اليمن»، إذ أن هذه العلاقة ليست علاقة ظاهرية فقط، ولذلك فإنها غير مُقيَّدة بقيود المكان والمسافة.

إن هدف الرابطة الروحية بين المُريد وأستاذه على الطريق الإلهي إلى الله هو ربط المُريد روحياً بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، والذي هو بوابة الارتباط بالروح الأعظم الله عز وجل. لذلك فإن السلوك بإخلاص على يد أستاذ من أساتذة الطريق الإلهي إلى الله يجعل مُريد الوصول إلى الله مرآة صقيلة تنعَكِس عنها طاقة الطريقة التي هي قبسٌ من الطاقة الإلهيّة، ونورها الذي هو النور المُحمَّدي المُقتَبَس من، والمُنعَكِس عن، النور الإلهي. لذلك فإن للسائر بإخلاص على الطريق المُحمَّدي إلى اللَّه نوراً مُنعَكِساً عن النور المُحمَّدي المُنعَكِس بدوره عن النور الإلهي. وقد أشار الله عز وجل في العديد من الآيات الكريمة إلى نور الإيمان هذا وكما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحديد: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: من ١٢٢]، وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: من ٤٠]. إن حقيقة تعرّض السائر على الطريق الالهي إلى الله للطاقة الإلهيّة ونورها الإلهي لها علاقة مباشرة بالمتزامنات على الطريق الإلهي إلى الله.

لقد جاء في القرآن العظيم العديد من الآيات الكريمة التي تبيّن انعكاس الطاقة الإلهيّة عن أنبياء الله وما يمكن أن تتركه من تأثيرات مختلفة على البيئة التي تحيط بالنبي. إذ خاطب الله عز وجل نبيه موسى قائلا: ﴿وألقَيْتُ عليكَ مَحبَّةً مِنّي﴾ [طه: من ٣٩]. ويُفسّر الشيخ عبد القادر الكيلاني هذه الآية الكريمة بخصوص سيدنا موسى قائلاً: «كان كل من رآه من قوم فرعون أحبّه»

(الكيلاني، 1989: 48). إن المسألة التي يجب الانتباه إليها هنا هي أن الله عز وجل لم يقل بأنه جعل محبة موسى عليه السلام في قلوب الناس، وإنما قال بأنه ألقى المحبة منه على موسى، بمعنى انه ألقى على موسى ما يجعل من الحب ينشأ في قلب من ينظر اليه. فهذا الذي يشير إليه الله في هذه الآية الكريمة هو انعكاس للطاقة الإلهيّة عن عبده موسى عليه السلام وذلك لتخلق حبه في قلب كل من يراه. أي مع ما يمكن أن تتسبب به الطاقةُ الإلهيّة المنعَكسة عن العبد الصالح من ظهور للكثير من خوارق العادات، فإن الله عز وجل أمرها في حالة موسى عليه السلام بأن تقوم بمهمة خاصة، وهي أن تجعل حُبّه يظهر في قلب كل من يراه. كذلك فإن انعكاس الطاقة الإلهيّة عن السيد المسيح عليه السلام هو سر خطابه لقومه ﴿وجَعَلَني مُباركاً أينَ ما كُنْتُ﴾ [مريم: من ٣١]. وهنا أيضاً نجد الآية الكريمة تشير بشكل جلي إلى أن عيسى عليه السلام العبد الصالح هو مصدر البركة التي كانت تنعَكِس عنه لتترك آثارها من بركة واضحة تحُلُّ على كل مكان حَلَّ فيه.

الا أن أوضح مثال عن التأثيرات الخارقة للعادات والمألوفات التي يمكن أن تُسبِّبها الطاقة الإلهيّة المُنعَكِسة، هي المعجزات التي رافقت ولادة الرسول صلّى الله تعالى عليه وسلّم قرب شروق شمس يوم الجمعة 1/1/12 ميلادي مُحمَّدي[1] (الموافق 54/3/12 قبل الهجرة، 570/5/2 ميلادي)، والتي كان من بينها سقوط أربع عشرة شرفة من إيوان كسرى ذي الاثنتين وعشرين شرفة، وانطفاء نار المجوس في بلاد فارس، ولم تكن قد انطفأت لألف من السنين قبل ذلك،

---

(1) التقويم الميلادي المُحمَّدي هو تقويم قمري يؤرِّخ الأحداث من تاريخ ولادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد قام بوضعه الشيخ محمد الكسنزاني الحسيني تكريماً لشخص سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وولادته المجيدة التي لها مكانة وقدسية خاصة في الفكر الصوفي. لمزيد من المعلومات عن التقويم الميلادي المحمدي أنظر (الكسنزاني الحسيني وآخرون، 1994)، وانظر كذلك (al-Casnazani et al. 1992، 1993، 1994a، 1994b).

وغيض ماء بحيرة ساوة، وانكفاء الأصنام على وجوهها، وغدو الشياطين (لعنهم الله) وكبيرهم إبليس (لعنه الله) محجوبة عن السماء ومرمية بالشهب الثواقب (الدياربكري، 1885: 227-231؛ ابن سعد، 1905: 99 111).

إن الكثير من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، والتي تحدث بتدخّل إلهي مُباشر، هي نتيجة انعكاس الطاقة الإلهية عن ذلك النبي أو الولي القريب من الله، على البيئة التي تحيط به وعلى المرتبطين به. لذلك فإن نور النبوة لا يوجد في مكان إلا ورافقته المعجزات، وإن نور الولاية لا يتمثل في إنسان إلا وجرت الكرامات من حوله،[1] وهذا يفسّر إشارة الشيخ مُحمَّد الكسنزاني الحسيني قدّس الله سرَّه العزيز إلى أن الكثير من الكرامات تصدر عن الولي حتى من غير أن يشعر أو يدري هو بها. وهذا يعني بالنتيجة أن المُعجزات والكرامات يمكن أن تحدث من غير أن يكون للنبي أو الولي قدرة على منعها من الظهور، ولذلك نجد الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز، الذي لم تظهر عن أحد من مشايخ الطريقة بعده كرامات مثلما ظهرت عنه، يقول عن الكرامات التي تصدر عنه: «قال لي قائل: أرى كل من وقع به حالٌ يكتمه وأنت تُظهِره! قلتُ: ويحك، ما أَظهرتُ شيئاً، هذا يظهر غلبَةً لا قصداً، كلّما امتلأ حوضي نقّصته، فإن جاء السيل عليه فاض حواليه بلا اختياري ماذا أفعل؟» (الكيلاني، 1989: 51). إن هذا السيل العارم الذي يشير إليه الشيخ الكيلاني هو الطاقة الإلهيّة المُنعكسة عنه على ما حواليه لتتجلى كرامات مما «لا عينٌ رأت ولا أُذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر» (الكيلاني، 1989: 66).

ومن ظواهر الطريقة الخارقة للعادات التي يجب أن نشير إليها هنا فعاليات الدرباشة التي يقوم فيها المريد بإدخال أجسام حادة كالأسياخ والسكاكين في مختلف أنحاء جسمه من غير أن يصاب بأذى، حيث تظهر على الجسم مناعة

---

(1) تحفل كتب التصوف بذكر الكثير جداً من كرامات مشايخ التصوف، أنظر على سبيل المثال ما جمعه النبهاني (النبهاني، 1962أ، 1962ب).

ضد الألم والنزيف والالتهابات، إضافة إلى الشفاء الفوري لجروحه بمجرد إخراج الآلة الجارحة منه (أنظر حسين، 1995؛ وكذلك Hussein et al، 1994a، 1994b، 1994c). إن الظواهر الغريبة التي تظهر في فعاليات الدرباشة هي في تناقض تام مع العديد من القوانين الطبيعية المألوفة ولذلك لا يمكن تفسير ردود الفعل الغريبة للجسم البشري في هذه الفعاليات من خلال المعارف الطبية الحالية (أنظر حسين، 1995؛ وانظر كذلك Hussein، 1997).[1] بعبارة أخرى، أن الكثير من القوانين المألوفة تتعطل تماماً أثناء فعاليات الدرباشة؛ هذه الفعاليات الخارقة للعادة التي طاقتُها المسؤولة عن حدوثها الخارق للمألوف هذا هي تجلٍّ من تجليات التدخُّل الالهي المباشر. والأمر الجد مُهم تأكيده هنا أن الإنسان الذي لم يكن قادراً على القيام بمثل هذه الفعاليات قبل أن يصبح درويشاً يجد نفسه وقد أصبح قادراً على القيام بها مُباشرة بعد تحوله إلى درويش بترديده نص عهد الطريقة. لذلك فإن الدرباشة هي من أوضح تجليات طاقة الطريقة، التي يصبح الإنسان على ارتباط مُباشر بها بارتباطه الروحي بأُستاذ الطريقة. والذي يربطه بسلسلة مشايخ الطريقة وصولاً إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم. إن مصدر فعاليات الدرباشة وكرامات الطريقة بشكل عام هو طاقة الطريقة التي هي قبس من الطاقة الأعظم في الكون، طاقة الله عز وجل. فعن طريق رابطته الروحية بمشايخ الطريقة يصبح المريد تحت تأثير هذه الطاقة الفريدة التي بإمكانها تعطيل أية قوانين، وكما تفعل بالقوانين الطبيعية المألوفة لجسم المُريد.

مما تكشفه الحقيقة التي مفادها أن خوارق الدرباشة يمكن أن يمارسها أي درويش من دراويش الطريقة من دون سابق تدريب أو خلوات أو رياضات روحية،

(1) فاز هذا البحث للمؤلف بالجائزة الأولى في المسابقة السنوية الثالثة عشر لذكرى روبرت آشبي 13th Annual Competition for Robert H. Ashby Memorial Award التي نظمتها في عام 1961 أكاديمية الدين والبحث الروحاني الأمريكية.

أن تفاعل الإنسان مع طاقة الطريقة، وكل تجلٍّ من تجليات الطاقة الإلهيّة، لا يتطلب قابلية خاصة من الإنسان. إن هذا يمثل فرقاً جوهرياً بين خوارق الطريقة والفعاليات الخارقة للمألوف التي اصطُلح على النظر إليها على أنها قابليات على القيام بأعمال غير مألوفة، حيث شاهدنا أن حدوث هذه الأخيرة يتطلب امتلاك الإنسان لمنظومات دماغية خاصة تقوم بالتفاعل مع الطاقات الفائقة التي تسبب هذه الظواهر. إن السير على الطريق الإلهي إلى الله بإخلاص يؤدي بالتأكيد إلى حدوث تغيرات خاصة في دماغ السالك الذي يصبح تحت تأثير مستمر من طاقة الطريقة، وهذه تغيرات خاصة يمكن وصفها وظائفياً بأنها تغيرات روحية، وذلك لأن لها علاقة بالرابطة الروحية للمريد بشيخه وبسلسلة مشايخ الطريقة. إلا أن هذه التغيرات الدماغية ليست من متطلبات القيام بفعاليات الدرباشة التي لا يتطلب قيام الدوريش بها توفُّر أية قابليات خاصة. على قدر تعلق الأمر بكيفية تعطل قوانين الجسم وحدوث خوارق الدرباشة، يمكن وصف دور الإنسان الذي يُمارس فعاليات الدرباشة بأنه دور سلبي تماماً، إذ أن الدرويش ليس بأقل تعجباً من التغيرات التي تحدث لجسمه من أي إنسان آخر طالما كان الدرويش هو الآخر لا يدري كيف تحدث هذه الخوارق!

والآن وقد بيّنا كيف أن السير على الطريق الالهي إلى الله يجعل الإنسان تحت تأثير الطاقة الإلهيّة، فلنرَ علاقة هذه الحقيقة بموضوع المتزامنات.

8-2 المهمة الرسالية للمتزامنات على الطريق الالهي إلى الله

لقد أشرنا في قسم سابق إلى أن المتزامنات تحدث لكل الناس دون استثناء، وبذلك فإنها تحدث للسائر على الطريق الالهي إلى الله وأيضاً للضال المنصرف عنه إلى غيره من الطرق، فما هو التأثير الخاص الذي يتركه السير على الطريق الالهي إلى الله على حدوث المتزامنات؟ واذا كانت رسالة المتزامنات للإنسان البعيد عن الطريق الالهي إلى الله هي تعريفه وتذكيره بربّه وبعظمة هذا الرب الذي ليس كمثله شيء، وبالتالي دعوته للاقتراب من ربّه، فما هي الرسالة التي

تحملها المتزامنات للسائر على الطريق الإلهي إلى الله؟ إن هذين السؤالين مُتداخلان مع بعض، ولذلك فإن من الأفضل الإجابة عليهما سوية.

إن أول تأثير للسير على هذا الطريق على حدوث المتزامنات يُمكن للسالك ملاحظته عند شروعه بالسلوك وفقاً لمنهج الطريقة هو ازدياد عدد ما يحدث له من هذه الظواهر العجائبية وبشكل جلي. وهذا التأثير لا يكون واضحاً على المتزامنات فحسب، ولكن على مختلف أنواع الظواهر الخارقة للعادة التي تبدأ بالحدوث للإنسان إذا لم تكن تحدث له قبل شروعه بالسير على الطريق الإلهي إلى الله، أو يزداد عددها إذا كانت تحدث له من قبل أساساً، وهو ما يحدث مع المتزامنات.[1] إن هذه النتيجة طبيعية إذا تذكرنا أن السير على الطريق الالهي إلى الله يجعل المُريد يقع تحت التأثير المُباشر للطاقة الإلهية التي ليس كمثلها شيء، والتي تنعَكِس عنه لتأخذ في التدخّل والتجلّي، كما لم تتدخّل ولم تتجلَّ من قبل، في مختلف جوانب وشؤون حياته، بما فيها حياة الناس الآخرين الذين تربطه معهم مختلف أنواع العلاقات. ومن الطبيعي أيضاً أن نجد أنه كلما ازداد السالك إخلاصاً في سعيه إلى الله ازداد ظهور تأثيرات الطاقة الإلهيّة على حياته وعلى البيئة التي يتواجد فيها، وذلك لأن زيادة الإخلاص في السير على الطريق الإلهي إلى الله تعني زيادة ما ينعَكِس عن المُريد من الطاقة الإلهية إلى الواقع من حوله. إن هذه الحقيقة تقودنا إلى أول وظيفة من الوظائف التي تؤديها المتزامنات للسائر على الطريق الالهي إلى اللّه.

(1) يجب أن لا ننسى هنا أن ظواهر التزامن تختلف عن غيرها من الظواهر الخارقة للعادة في أن حدوث الأخيرة يعتمد على تفاعل دماغ الإنسان مع طاقات فائقة، مما يعني أن السير على الطريق الإلهي إلى الله يؤدي إلى زيادة ظهور منظومات بايوألكترونية فائقة، وقتية أو دائمية، في دماغ السائر على هذا الطريق نتيجة تأثيرات الطاقة الإلهية عليه.

ان زيادة معدل تجلي الطاقة الإلهيّة في حياة الإنسان السائر على الطريق الإلهي إلى الله، والتي تؤشرها زيادة ما يحدث له من متزامنات، هي مقياس ودليل للإنسان على أن الطريق الذي يسير عليه هو طريق يقود حقاً إلى الله الإله الحق. إن مثل هذا الدليل غاية في الأهمية في عالَم كَثُرت فيه السُبُل المتناقضة التي يدّعي كلٌّ منها أنه السبيل الوحيد إلى الله، ناهيك عن تلك السُبُل التي يَدَّعي كلٌّ منها أن بمقدوره الوصول بالإنسان إلى الحقيقة التي هي وفقاً لبعض هذه السُبُل إلحادية وعند البعض الآخر إشراكية! إذ لما كانت المتزامنات هي من ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر، فإن زيادة ما يحدث منها للإنسان من بعد سلوكه على طريق معيّن هي مؤشر على أن هذا الطريق الذي يسلكه هو طريق يقود حقيقةً إلى الله. إذاً، فبينما تمثّل المتزامنات للإنسان البعيد عن الله تذكرةً له بربّه وتبييناً لبعضٍ من عظمة هذا الرب ودعوةً للإنسان للبحث عن الله والتقرّب إليه، فإنها تشكّل للإنسان السائر على الطريق الالهي إلى الله علاماتٍ وبراهينَ على أن الطريق الذي يسير عليه هو طريق واصلٌ بسالكه إلى الله لامحالة.

الا أن هذه ليست هي الوظيفة الوحيدة للمتزامنات في حياة السائر على الطريق الإلهي إلى الله، إذ أن سير مُريد الوصول إلى الله على طريق صحيح موصِل إلى الله يجعل من الطاقة الإلهيّة تنعَكِس عنه على ما يحيط به فتحدث بذلك خوارق للعادات كثيرة بما فيها المتزامنات هو أمر واقع لا محالة بغض النظر عن درجة الرقي الروحي للسائر وحتى إذا كان قد وصل حد اليقين من صحة الطريق الذي يسلكه. بعبارة أخرى، أن المُريد الواصل إلى درجة اليقين من صحة الطريق الذي يسلكه هو بالتعريف ليس بحاجة لمتزامنات تؤكد له كل حين وآخر أنه على الطريق الصحيح؛ ولكن لما كانت المتزامنات هي من ظواهر التدخُّل الإلهي المباشر، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تكون حوادثاً عشوائية مجردة من الدلالات، فإن من المنطقي الاستنتاج بأن للمتزامنات التي تحدث للسالك الواصل إلى الله على وجه الخصوص، وللسائرين على الطريق الإلهي إلى الله بشكل عام، وظيفة، أو وظائف، أخرى تتجاوز مجرد تأكيدها للسالك صحة

طريقه، فما هي هذه الوظائف؟

إن للمتزامنات وظيفة إرشادية مهمة تتمثل في الدعم الذي تقدمه لدعوة الإرشاد إلى الطريق الإلهي إلى الله، والتي يجب أن يقوم بها كل من سلك هذا الطريق. إن أحد شروط وأسس السير على الطريق الإلهي إلى الله هو الدعوة إلى الله، إذ أن السير على هذا الطريق هو عبادةٌ لله عز وجل، ودعوة الناس إلى الطريق الإلهي إلى الله هي أكبر العبادات. ولما كان السائر على هذا الطريق هو بالضرورة داعية بأمر الله إلى الطريق الإلهي إلى الله، فإن للمتزامنات التي تحدث لهذا السالك أهمية استثنائية في جذب الناس إلى طريق الله الذي يدعو إليه، وذلك لأن كل من تبع هذا الداعية لابد وأن يرى في ملاحقة المتزامنات له دليلاً وحجة من الله على صحة دعواه.

إذاً تظهر آثار الطاقة الإلهيّة المُنعَكسة عن المُريد على محيطه على شكل ظواهر خارقة للعادة تشكّل المتزامنات جزءاً كبيراً منها. وتمُد المتزامنات يد العون للسائر على الطريق الإلهي إلى الله، من خلال تقديمها الدليل على أن الطريق الذي يسلكه هو طريق موصل حقاً إلى الله، إضافة إلى مساعدتها له في مهمته الإرشادية اذ تقدم الدليل على صحة دعوته إلى هذا الطريق. وبالتالي، فإن المتزامنات تساعد كل من يريد السير على الطريق الالهي إلى الله بجذبه إلى هذا الطريق وتثبيته عليه.

ولما كانت الطاقة الإلهيّة تتميز بعقل وذكاء خارقَين للعادات والمألوفات يتجاوزان كل قابليات عقلية وذكائية معروفة، وبطاقة هادفة في كل ما تقوم به، فإن تفاعلها مع بيئة السالك لا يكون تفاعلاً عشوائياً وإنما تفاعلاً محملاً بالمعاني والدلائل والفوائد لذلك الإنسان السالك. لذلك فإن المتزامنات، والتي هي من تجليات الطاقة الإلهية، تكون مُحمَّلة بالمعاني والدلالات التي لها علاقة بالطريق الالهي إلى الله؛ فهي خوارق إرشادية وتعليمية. يروي الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز: «عن بعضهم أنه كان عنده ثلاث بيضات، فجاء سائل، فقال لجاريته: أعطِه تلك البيضات. فأعطته بيضتين وخبّأت واحدة. بعد

ساعة أهدى له صديق عشرين بيضة، فقال لجاريته: كم أعطيت السائل؟ فقالت بيضتين وخبّأتُ لك واحدة، فنظر إليها فقال: يا قليلة اليقين حرمتِني عشرة» (الكيلاني، 1989: 72). تبيّن هذه المتزامنة الدور الإرشادي الكبير الذي تقوم به المتزامنات في حياة السائر على الطريق الالهي إلى الله وحياة كل من يكون قريباً منه. إذ أن الله القريب من هذا العبد المُتوكّل تجلى في هذه المتزامنة ليُعلم عبده أنه عند حُسن ظنه به، إذ صدّق بكلمات ربه ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥]، ولم يتخذ فقر حاله ذريعة تحول دون امتثاله لأمره تعالى في التصدُّق في سبيله. كما كشفت هذه المتزامنة للجارية ضعف إيمانها وبيّنت لها خطأها حين أبت أن تتوكل على الله كما أمرها سيّدها، وذلك بأن تتصدّق بالبيضات الثلاث. إن في هذه المتزامنة درساً إرشادياً كبيراً لأنها تصديق قوله عز وجل: ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمثالِها﴾ [الأنعام: من ١٦٠]، ولو كانت الجارية قد فعلت ما أمرها به وتصدّقت بالبيضات الثلاث لجاءتهم ثلاثين بيضة بدل عشرين. لذلك سنُطلق على هذه المتزامنة تسمية متزامنة «القَرض الحَسن». ويخاطب الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز الإنسان محرضاً إياه على الإنفاق في سبيل الله بقوله «إذا أقرضتَه يضاعفه لك، يعطيك عن الدرهم عشرة في الدنيا وثوابك في الآخرة لا ينقص؛ يعطيك في الدنيا البركة وفي الآخرة الثواب. أما سمعت كيف قال تعالى: (وَما أَنْفَقتُم مِن شَيءٍ فَهُو يُخْلِفُهُ)» (الكيلاني، 1989: 73).

إن متزامنات «القَرض الحَسن» بأشكالها اللانهائية التي يمكن أن تأتي بها، هي من المتزامنات دائمة الحضور والتواجد حيث وُجِدَ المُحْسِنُ الذي ما فَتأ (يُقرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً)، وذلك لأنها تجلٍّ لقانون إلهي لا يغيّره زمان ولا مكان. لذلك يروي الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه كان «إذا احتاج إلى خمسمائة دينار وعنده خمسون

دينار تصدّق بها فبعد أيام تأتيه خمسمائة، ولو لم تأتِه ما اتّهم ربّه عز وجل ولا عارضه ولا استبخله» (الكيلاني، 1989: 72). إلا أن هذا لا يعني طبعاً أن كل ما يُقرضه العبد لله راجع إليه مباشرة في الدُنيا عشرة أضعاف، إذ أن لله قوانين وغايات أخرى في ما يُجري في خلقه، ولذلك فإن الامام جعفر الصادق العارِف بالله حق العرفان كان إذا لم تأته الأضعاف العشرة التي ألِفَها من الله «ما اتّهم ربّه عز وجل ولا عارضه ولا استبخله».

لقد أشرنا في الفصل السابق إلى ظاهرة معاودة بعض المتزامنات الظهور في حياة الإنسان لتكون واحدتها مفردة من مفردات متزامنة أخرى وعنصراً من عناصرها، وهذا ما حدث مع متزامنة القَرض الحَسن. إذ كان يوماً أحد الدراويش يُحدّث مجموعة من المريدين عن المتزامنات ووصل في حديثه إلى متزامنة «القَرض الحَسن» التي كان يتحدث عن دلالاتها حين طرق الباب أحد الأصدقاء. وكما فهِم العبد الصالح في متزامنة «القَرض الحَسن» مباشرة من عدد البيض الذي جاءه بأن الجارية خبّأت واحدة من البيضات التي أراد التصدّق بها، فإن هذا الدرويش سأل الطارق مُباشرة بينما كان يهم بفتح الباب له إن كان قد جاء ببيض، فأجاب هذا بالإيجاب وهو مذهول، إذ لم يسبق له وأن جلب بيضاً لبيت الدرويش، وبالتالي فلم يكن هنالك أي سبب يجعل الدرويش يتوقع من الصديق أن يكون قد جلب بيضاً، بل ولم يكن هنالك أساساً سبب يجعل الدرويش يظن بأن ذلك الصديق يحمل شيئاً في يده ولم يكن قد فتح الباب له بعد! والأغرب من هذا هو أن الصديق كان قد أُعطِيَ عشرين بيضة، وهو نفس عدد البيض في متزامنة «القَرض الحَسن»، ليوصلها إلى بيت الدرويش إلا أنه أضاف أربع بيضات أخرى فكان العدد الكلي أربع وعشرين بيضة.

إن للمتزامنات وظيفة أخرى غاية في الأهمية تتمثّل في تحميلها للسائر على الطريق الإلهي إلى الله رسائلاً تساعده في سيره وفقاً لضوابط الطريقة المثلى لعبادة الله. وتوضيحاً لهذه الوظيفة الرسالية للمتزامنات، لنقرأ المتزامنة التالية التي يرويها الشيخ عبد القادر الكيلاني: «عن بعضهم أنه اشترى في يوم عيدٍ

باقلاء وجلس يأكله فقال ترى يكون مثلي أحد في مثل هذا اليوم يأكل الباقلاء من غير دهن ولا ملح؟ فالتفت ورأى واحداً يأكل ما يرميه من القشور، فبكى واعتذر إلى الله عز وجل من قوله» (الكيلاني، 1989: 54). إن الرسالة التي تحملها هذه المتزامنة واضحة تماماً، حيث أنها جاءت بجواب مُباشر على التساؤل الذي أظهره في عقل ذلك العبد شعورُ الشفقة على الذات، حيث أراه الله بأم عينيه ما جعله يتراجع عن تفكيره الخاطئ وذكّره بأنه يجب أن ينشغل بشكر الله الذي له على كل إنسان فضل ونعمة لا تُحصى ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها﴾ [ابراهيم: من ٣٤]، وذكّره أيضاً وعلّمه بأن يصبر على ابتلاء ربّه له الذي ما كان ليترك أحداً من البشر، سواء كان من محبيه أم من أعدائه، إلا واختبره: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِين﴾ [البقرة: ١٥٥]. إذ بَيّن الله لعبده في هذه المتزامنة أنه كان يمكن أن يجد نفسه في وضع أكثر فاقة مما هو فيه، وأن هنالك من الناس من لم ينل من الفضل من الله ما ناله هو، كذلك المحتاج الذي كان يلتقط ويأكل قشور الباقلاء التي كان يرميها هو. وهكذا أخذ هذا العبد بالرسالة التي حملتها إليه هذه المتزامنة وأدرك خطأه وتاب عن اتّهامه لربّه.

إن متزامنة النعمة[1] تبيّن الدور الكبير الذي يمكن أن تقوم به المتزامنة في مساعدة الإنسان السائر على الطريق الإلهي إلى الله، وذلك بحملها إليه مختلف الرسائل التي تزيده علماً وتذكُّراً وتيسّر له بالتالي التقدم على هذا الطريق الإلهي إلى الله. لقد جاءت هذه المتزامنة في وقت حرج لتزيل ضعفاً حل بذلك

---

(1) إن الغالبية العُظمى من المتزامنات التي تحدث لعامة الناس تشترك في رسالة واحدة وهدف واحد هو تذكير الإنسان بربه وبعظمة هذا الرب. وعلى الخلاف من هذا فإن المتزامنات التي تحدث للسالك يمكن أن تحمل له رسائلاً مختلفة تخص سيره على الطريق الالهي إلى الله، ولذلك فقد أطلقنا على هذه المتزامنة تسمية متزامنة النعمة تأكيداً على إحدى الرسائل التي حملتها. وبالتالي فإننا قُمنا بتسمية هكذا متزامنات بإسم الشيء الذي تكرر ظهوره فيها.

العبد ولتعيده إلى موقع القوة من الثقة بالله والتوكّل عليه والشكر لنعمته ولتذكّره بأن حال الحاجة الذي هو فيه لا يعني بأن الله قد نسيه، وإنما الله حاضر معه، ناظر إليه، وشاهد عليه دائماً، وقد وضعه في حال الحاجة ذاك لخير يريد أن يؤتيه إياه عن طريق وضعه في هذه الظروف العسيرة. فبهذا الابتلاء كشف الله لعبده عن ضعف في نفسه ثم جاءه بالمتزامنة لتطبّبه من ذلك الضعف المرضي وتزيله.

ولنأخذ مثالاً آخر يبيّن ما يمكن أن تقدّمه المتزامنة من علم لمن يسلك نهج الطريقة. كان أحد الدراويش يوما يفكّر قبل صلاة الفجر ببعض أحداث التاريخ الاسلامي المبكّر حين وصل به التفكير إلى حديث منسوب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم جاء في صيغ عديدة في الكثير من كتب الحديث وينص على ما معناه «نحن الأنبياء لا نُوَرِّث» (أنظر على سبيل المثال (السيوطي، 1887: 28)، وانظر كذلك الصيغ العديدة لهذا الحديث التي ذكرها (البخاري، 1896)). بالرغم من ورود هذا الحديث في العديد من الكتب، فقد كان هذا الدرويش على علم من أستاذه بأن هذا الحديث موضوع، ولا يمكن أن يكون الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قد قاله، وأن ظروف ظهور هذا الحديث كما ترويها كتب التاريخ والحديث تؤكد أنه حديث غير صحيح. فكّر الدرويش في كيفية البرهنة على خطأ هذا الحديث من غير مناقشة ظروف ظهور الحديث، وخطرت في باله لوهلة كتب الحديث والتاريخ نفسها وما جاء فيها، إلا أنه عاد وفكر بأن مثل هذا البرهان سيكون هو أيضاً عُرضةً لنفس النوع من الاعتراض من أنصار الحديث الموضوع الذين يمكن أن يدّعوا بأن الأحاديث أو الحوادث المعينة التي يستشهد بها هذا الدرويش هي نفسها موضوعة. ولكن حين وصل إلى هذه النقطة من التفكير انتاب الدرويش إحساس أو فكرة بأن البرهان الذي لا يمكن الاعتراض عليه والذي يبحث عنه موجود في مكان ما وأن برهانه يُمكن الوصول إليه. جعل هذا الإحساس أو الفكرة المريد يشعر براحة ونسي الموضوع تماماً قبل أن يبدأ الصلاة. بعد أن أكمل عبادات الفجر، ذهب الدرويش لتناول المصحف ليقرأ

ما تيسر له من القرآن العظيم، حيث كان قد درج على القيام بذلك بعد صلاة الفجر إكمالاً لختمة. قبل أن يصل الدوريش إلى المكان الذي يحفظ فيه المصحف خطر بباله، ومن دون أي سبب ظاهري، ما سبق وأن كتبه مرة لمعلّمه عما كان قد اتضح له قبل مدة من تفسير بعض آيات سورة النمل. حين فتح الدرويش المصحف تفاجأ بأنه كان قد وصل في قراءته إلى سورة النمل. وبينما هو يقرأ وصل إلى الآية الكريمة السادسة عشر التي تبدأ بقوله عز وجل: (وَوَرِثَ سُليمانُ داوُدَ)، فانتبه مباشرة إلى أن هذا هو البرهان القاطع الذي لا يمكن ردّه والذي كان يبحث عنه، والذي يبيّن أن ما يُنسَب إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من صيغ حديث مختلفة تشير إلى أن «الأنبياء لا يُورِّثون» هي أحاديث موضوعة نصاً ومعنى لأنها تخالف ما جاء في القرآن العظيم نفسه.

إن هذا الدرويش ما كان سينتبه إلى أن من دلالات هذه الآية الكريمة من سورة النمل أنها تكشف زيف الحديث المُعيَّن المُلَفَّق لو لم تأت قراءته لها بعد مدة قصيرة جداً من تفكيره في موضوع ذلك الحديث المزعوم؛ وهذا هو عنصر التزامن بين حادثة تفكيره في موضوع الحديث الذي تلاه إحساس بأن الدليل موجود وحادثة قراءته للآية الكريمة التي تلقي نورها على هذه المسألة فتكشف حقيقتها. ومما يدلل على أهمية التوافق الزماني هنا في فهم الدرويش لهذه الدلالة من دلالات تلك الآية الكريمة هو أنه لابد وأن يكون قد قرأها في الماضي إلا انه لم يتذكّرها حين عَرَض له ذلك السؤال قبل صلاة الفجر، بينما انتبه مباشرة حين قرأها بعد أن كان قد فكّر بذلك السؤال إلى أنها تحمل البرهان الذي كان يطلبه. ومما يدلل على أهمية التزامن هنا في انتباهته إلى دلالة هذه الآية الكريمة هو أنها كانت قد مرَّت عليه خلال قراءته القرآن العظيم في الأيام السابقة آيات كريمة تشهد بنفس ما تشهد به الآية الكريمة من سورة النمل من أن الأنبياء لا يُورِّثون ولكنه لم يتذكّر تلك الآيات الكريمة حين كان يفكّر بذلك السؤال، وهذه الآيات الكريمة هي: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (٤) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي

عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (٥) يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا) [مريم: ٦]، ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [الانبياء: ٨٩]. إذ أن زكرياً يطلب من ربّه في هذه الآيات الكريمة مَن يرِثُه ويرِثُ ما وَرِثَ هو من آل يعقوب. إن متزامنة «الإرث النبوي» هذه تبيّن بوضوح القدرة الخارقة للعادة التي لظواهر التزامن على نقل العلم للمريد الذي يشهد ظهورها.

إن المهمة الرسالية للمتزامنات، والتي تملأ حياة السائر على الطريق الالهي إلى الله معنىً واهتماماً، تفسّر الفرق الجوهري بين كتابات أهل هذا الطريق وكتابات ومشاعر الناس البعيدين عن الطريق الإلهي إلى الله. فبينما نجد أهل الطريقة يتحدثون عن عالَم مليء بالمعاني والاهتمام بهم، فإن أولئك الذين اختاروا البُعد عن الله لا يرون في الواقع الذي يعيشونه إلا قسوة وصرامة ولامبالاة.

لما كانت المتزامنات ظواهراً إلهيّة الإحداث والإظهار وذات مضمون رسالي، فإن هذا يحتّم على الإنسان الالتفات إليها بصورة جديّة والانشغال بدراستها لاستكشاف أبعادها الرسالية وعدم الانشغال عنها بالتركيز على عنصر الغرابة الذي تتميّز به، وذلك حتى لا يكون فرط انبهاره بهذه الظواهر حاجباً لما يتوجّب عليه أن يُبديه من عظيم اهتمام بها يتجاوز التوقّف منشدهاً بظهورها إلى التفرّغ لدراسة دلالاتها. فليس المقصود من المتزامنات مجرد إبراز عنصر الغرابة الخارقة للعادة، وإنما هي ظواهر رسالية حالها في ذلك حال أية ظاهرة من ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر، كالمعجزات والكرامات. فكما أن للمعجزات والكرامات هدفاً هو دفع الإنسان إلى التفكير بعظمة الله وسيطرته وهيمنته على كل شيء ومرجعية كل شيء إليه، فإن للمتزامنات أيضاً رسالة خاصة تنقلها.

إن الكثير من المتزامنات هي حوادث محدودة الأثر تدور حول، وتخاطب، في أغلب الأحيان، شخصاً واحداً فقط أو اثنين أو أحياناً بضعة أشخاص، لهذا فانها غالباً ما تبقى حوادثاً خاصة بالأفراد الذين شهدوا ظهورها. إلا أن اطّلاع آخرين على تفاصيل متزامنة ما وإدراكهم لمغزاها يمكن أن يجعلها ذات تأثير

على كل أولئك الذين أدركوا ذلك المعنى وإن لم يكونوا من المَعنيين بحوادثها بشكل مباشر. ففي متزامنة النعمة على سبيل المثال، نجد أن رسالة المتزامنة كانت مُوَجَّهة أساساً إلى فرد معين بالذات وهو ذلك العبد الذي عاشها، وذلك على قدر تعلق الأمر بكونه الشخص الوحيد الذي تمحورت حوله بشكل مُباشر، كما أن رسالة متزامنة القَرض الحَسن كانت مُوَجَّهة لاثنين. إلا أن الاطلاع على ظاهرتَي التزامن هاتين والتمعُّن في الرسالة التي تحملها كلٌّ منهما يمكن أن يترك أثراً على الكثير من الناس الذين يقروأن أو يسمعون عنها حتى بعد حدوثها بقرون. والشيء نفسه يمكن قوله عن متزامنة الإرث النبوي؛ فبالرغم من أنها وقعت لفرد واحد فإن الحقيقة التي كشفتها ذات فائدة شاملة لا تقتصر على ذلك المريد فقط.

إن هذه الفائدة العامة التي يمكن أن تكون للمتزامنة هي في الواقع أساس مفهوم التعليم القُرآني بالقَصَص، حيث قص الله في كتابه العزيز الكثير من قَصَص الصالحين والضالين من عباده التي تنقل مختلف الرسائل وتوضح مختلف المعاني، وكما يقول الله عز وجل عن قَصَص الرسل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسُف: من ١١١]. وفي فائدة التعليم القُرآني بالامثال القَصَصية يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [ابراهيم: من ٢٥]، ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: من ٢١]، ولذلك فقد أمر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الاسلوب التعليمي: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الاعراف: من ١٧٦]، ولذلك جعل مشايخ التصوف هذا الأسلوب التعليمي وسيلة أساسية من وسائل تعليمهم وإرشادهم للسائرين على الطريق الإلهي إلى الله. سُئل الشيخ جنيد البغدادي فقيل له: «يا سيدي، ما للمريدين في مجاراة الحكايات؟»، فأجاب: «الحكايات جُند من جنود الله يقوِّي بها قلوب المريدين»؛ فقال السائل: «هل في ذلك شاهد من كتاب الله تعالى؟»، فأجاب الشيخ جنيد: «نعم»، ثم قرأ من الآية

الكريمة: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: من ١٢٠] (الطوسي، 1914: 206).

إلا أن المتزامنات التي تحدث للسائرين على الطريق الإلهي إلى الله ليست بالضرورة حوادثاً محدودة الأثر والتأثير مثل متزامنات النعمة والقَرض الحَسن والإرث النبوي، ولكن يمكن أن تكون حوادثاً يشهدها عدد كبير من الناس وتغطي مساحة مكانية وزمانية واسعة وتكون بالتالي ذات مهمة رسالية كبيرة مُوجَّهة إلى عدد كبير من الناس. وتحدث مثل هذه المتزامنات الواسعة الأثر عندما يكون الشخص الذي تتمركز المتزامنة حوله شخصاً استثنائياً من الذين خصَّهم الله عز وجل بفضل من لَدُنه وبالتالي بدور تاريخي كبير في إرشاد الناس إلى طريق الوصول إليه، وفي هذا الحالة يتناسب حجم المتزامنة من الناحية الطاقية والناحية المعرفية، أي حجم دلالاتها ورسالتها، مع مكانة الإنسان الذي تدور حوله وحجم دوره في أحداث التاريخ. ولنأخذ متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة كمثال على هذا النوع من المتزامنات، إذ تزامن حدوث العديد من المُعجِزات مع ولادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وندرس حجمها وشموليتها من الناحيتين الطاقية والرسالية.

سبق وأن بيّنا أن كل متزامنة هي نتاج تدخّل مُباشر للطاقة الإلهيّة، إلا أن من الطبيعي أن المتزامنات المختلفة تتطلب قدراً مختلفاً من التدخّل الطاقي، وهو أمر يمكن إدراكه بيسر بمقارنة المتزامنات مع بعضها البعض. وتمثّل متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة حالة خاصة، بل وفريدة، من الناحية الطاقية. إذ أن إسقاط أربع عشرة شرفة من شرفات إيوان كسرى، وإطفاء النار في بلاد فارس، وكَفء الأصنام على وجوهها، وحَجْب الشياطين (لعنهم الله والعياذ بالله) ورميها بالشهب الثواقب في السماء، وغيض ماء بحيرة ساوة في العراق، هي حوادث يتطلب وقوعها تدخّلاً طاقياً هائلاً يتجاوز بالتأكيد، وبشكل هائل، مقدار الطاقة المطلوبة لإحداث أية ظاهرة تزامن مما تقدّم ذكره من متزامنات. أي

أن متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة تتضمن من خوارق العادات ما يجعل منها استثنائية وحالة فريدة من الناحية الطاقية.

ولندرس الآن الجوهر الرسالي لمتزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة. لقد سبق وأن أشرنا إلى أن حمل رسالة إلهيّة هو صفة جوهرية في كل متزامنات الطريق الإلهي إلى الله، ولذلك فإن مُعجزات متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة لا يمكن أن تكون مجرد خوارق تشير إلى طاقة هائلة تقف من ورائها وإنما يجب أن تكون حاملة لرسالة عظيمة القدْر تتناسب مع قدْر الطاقة الإلهيّة التي تقف من وراء حدوثها: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحِجْر: 21]. إن الرسالة الإلهيّة التي حملتها متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة غاية في الوضوح ويمكن قراءتها بسهولة. فالأربع عشرة شرفة التي سقطت لم تكن شرفات أي قصر من القصور، وإنما كانت شرفات إيوان كسرى الذي كان يقود الامبراطورية الفارسية المجوسية التي كانت من أبرز رموز الإشراك في ذلك الزمان، وهي الامبراطورية التي كانت ستُعادي الإسلام أشد عداء ويمزّق كِسراها رسالة الدعوة إلى الإسلام التي بعث بها إليه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ويقتُل حامل الرسالة إليه، وهي الامبراطورية التي زالت إلى الأبد بهزيمتها في معركة القادسية في 13-69/6/16 ميلادي مُحمَّدي (الموافق 13-15/8/16 هجري، 18-636/9/21 ميلادي). كما أن النار التي انطفأت مع الولادة الشريفة لم تكن مجرد نارٍ ما لا تختلف عن أية نار غيرها، وإنما كانت نار المجوس التي كانت تُعبَد في بلاد فارس والتي لم تكن قد انطفأت لألف من السنين قبل ذلك. فهذه الحوادث، وانكفاء أصنام الإشراك على وجوهها، وغدو الشياطين محجوبة عن السماء ومرمية بالشهب الثواقب، كلها تشير إلى سقوط وهزيمة كبيرة للإشراك والديانات التي تجعل مع الله آلهة. إذاً فمن الواضح أن هذه المتزامنات تشترك كلها في نقلها لرسالة واحدة تُبشّر بولادة نور التوحيد الذي كان سيعم كل مكان ليزيل ظلمة الإشراك.

إن طبيعة رسالة متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة تكشف بشكل جلي عن شموليتها مادامت رسالةً عامة تخص كل الناس في كل مكان وزمان، وهو أمر يتفق تماماً مع الحقيقة التي مفادها أن حوادث هذه المتزامنة تعلقت بالكثير من الناس الموجودين في أماكن مختلفة ومتباعدة، وكما بيّنا في مناقشة حجمها الطاقي الهائل. فحادثة الولادة المُحمَّدية الشريفة ليست بالحادثة التي تخص الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وحده، بل هي حادثة عمَّ خيرها الخلق كله، وذلك لأن سيدنا مُحمَّد صلى الله تعالى عليه وسلم هو رسول الله إلى الخلق جميعاً، ولذلك فإن الحوادث التي تزامن حدوثها مع الولادة المُحمَّدية الشريفة لم تكن حوادث مقتصرة على مكان الولادة الشريفة ولم تقتصر على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فحسب وإنما تأثرت بها حياة الكثير من الناس في أماكن متباعدة. أي بعبارة أخرى، أن حوادث متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة أشارت إلى عظيم قَدْر ذلك الوليد المبارك صلى الله تعالى عليه وسلم في تغيير التاريخ من خلال الرسالة التي أنزلها عليه الله سبحانه وتعالى والتي كُتِب لها أن تكون رسالة شاملة عامة إلى يوم الدين. بل أن بعض الحوادث التي تزامن حدوثها مع الولادة المُحمَّدية الشريفة تجاوزت الحاجز المكاني الأرضي لتمس خلقا غير أرضيين من غير البشر، وكما في حجب الشياطين (لعنهم الله والعياذ بالله) عن السماء ورميها بالشهب الثواقب، إذ أن سيدنا مُحمَّد صلى الله تعالى عليه وسلم هو رسول الله إلى البشر وغير البشر كذلك: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ(٢٩)قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (٣٠) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الاحقاف: ٢٩-٣١]. إن شمولية رسالة متزامنة الولادة المُحمَّدية الشريفة تتفق تماماً مع حقيقة ارتباط هذه المتزامنة بشخص سيدنا مُحمَّد صلى الله تعالى عليه وسلم الذي أرسله الله

رحمة لكل خلقه: ﴿وما أَرسَلناكَ إلا رَحْمَةً للعالَمِينَ﴾ [الانبياء: ١٠٧].

إذاً فالمتزامنة يمكن أن تكون أكبر بكثير من مجرد متزامنة شخصية، ويمكن أن تكون ذات رسالة ودلالات شاملة لعدد كبير من الناس، وذلك حين يكون الإنسان الذي تدور حوله المتزامنة إنساناً استثنائياً من الذين اصطفاهم الله عز وجل وكتب لهم أن يكونوا من كِبار الدُعاة إليه الذين جعل على أيديهم هداية الكثير من الناس. وكمثال آخر على مثل هذه المتزامنات سنذكر متزامنة تخص أحد أكبر الدُعاة إلى الطريق الالهي إلى الله، الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرَّه العزيز (وُلِد الشيخ عبد القادر في 524/2/11 ميلادي مُحمَّدي، الموافق 470/4/11 هجري، 30/تشرين الأول/1077 ميلادي).

قاد الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز من مقامه الشريف في بغداد حملة إرشاد قَلَّ مثيلها، وحدث على يديه ما يتعذّر حصْره من الكرامات، في عصر ابتعدت فيه غالبية المسلمين عن تعاليم الإسلام الحنيف. فكان لحملاته الإرشادية أثر كبير جداً في إصلاح المسلمين مجتمعاً وأفراداً. بل أن دور الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز في رفع راية الإسلام عالية كان عظيماً حتى تجاوز تأثيره المسلمين ليشمل النصارى واليهود أيضاً، والذين أسلم منهم عدد كبير جداً من الذين كانوا يقطنون بغداد والمناطق المحيطة بها متأثّرين بما رأوا من كرامات ومآثر الشيخ عبد القادر الكيلاني. ومن الحوادث التي تجسّد بعض عظيم ما قام به الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز لبعث الإسلام، دين جده صلى الله تعالى عليه وسلم، هي متزامنة وكرامة منحه لقب «مُحيي الدين».

في أحد أيام الجمعة من عام 564 ميلادي مُحمَّدي (الموافق 511 هجري، 1117 ميلادي)، حين كان الشيخ عبد القادر في الأربعين من عُمُره، وبينما كان قادماً إلى بغداد، قابل في الطريق شخصاً هزيلاً يبدو عليه المرض بادره بالسلام قائلاً «السلام عليك». عندما رد الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز

التحية، طلب الشخص المريض من الشيخ عبد القادر الاقتراب منه ومساعدته على النهوض. وبعد أن قدّم الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز للشخص المريض يد العون، بدأ جسم هذا الأخير بالنمو. ثم سأل هذا الشخص الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز إن كان قد عرفه، فلما أجاب الشيخ بالنفي، أجابه الشخص «أنا دِينُ جَدِّك [النبي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم]. لقد أصبحتُ مريضاً وبائساً إلا أن الله سبحانه وتعالى أحياني بمعونتك». بعد هذا اللقاء أكمل الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز طريقه ووصل إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة، فأتاه أحد الاشخاص بنعلين وخاطبه بلقب «مُحيي الدين»، وبعد الصلاة اجتمع حوله عدد من الناس الذين اخذوا يُقبِّلون يديه ويخاطبونه بهذا اللقب، فأصبح الشيخ عبد القادر الكيلاني يُعرف منذ ذلك الحين بلقب «مُحيي الدين» (Aini، 1938: 70-71; Salik، 1953: 24-25).

من الجلي هنا عدم وجود علاقة سببية بين حادثة قول الشخص الذي كان مريضاً ورمزاً للاسلام للشيخ عبد القادر «إن الله سبحانه وتعالى أحياني بمعونتك»، وبين حادثة مخاطبة المصلّين للشيخ عبد القادر بلقب مُحيي الدين، إذ أن الشيخ عبد القادر بُودر بالمخاطبة بلقب مُحيي الدين من الشخص الذي جاءه بالنعلين من غير أن يكون قد أخبر أحداً بما كان قد جرى له قبل أن يصل إلى المسجد. كما أن الشيخ عبد القادر لم يكن قد خوطِب من قبل هذه الحادثة بهذا اللقب. ويجب أن نشير هنا إلى الحقيقة المهمة بأن لقب «مُحيي الدين» لم يكن من الأسماء المعروفة ولا المستخدَمة عند الناس ولكنه إسمٌ شاع استخدامه مباشرة بعد أن اشتهر كلقب للشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز، وهذا أمر يمكن التأكد منه بسهولة بالنظر إلى قواميس الأعلام عند العرب والمسلمين قبل تلك الكرامة والتي لا تتضمن أية إشارة إلى إسم مُحيي الدين. فالشيخ مُحيي الدين بن عربي (وُلد 614/7/17 ميلادي مُحمَّدي، الموافق 560/9/17 هجري، 1165/7/27 ميلادي)، على سبيل المثال، والذي كان من أوائل وأشهر من أُطلق عليه إسم مُحيي الدين، لم يُسمِّه أبوه بهذا الإسم إلا تبرُّكاً بلقب الشيخ عبد

القادر قدَّس الله سرّه العزيز، حيث كان والد ابن عربي قد زار الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز يطلب منه بركة ليُرزَق بولد، لأنه لم يُرزَق بذرية، فمنحه الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز تلك البركة فولد له إبنه الذي سمَّاه «مُحيي الدين» تيمُّنا بإسم الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز. في الحقيقة أن مفهوم إحياء الدين نفسه لم يكن أساساً من المفاهيم التي يتداولها الناس، ولم يظهر هذا المفهوم إلا من خلال الكرامة التي حدثت للشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز الذي لم يكن هو من استحدث هذا المفهوم، ولكن الله عز وجل اختاره لهذه المهمة العظيمة. لقد أُطلق لقب «مُحيي الدين» بعد الشيخ عبد القادر الكيلاني على عدد من مشايخ التصوف، إلا أن الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز يتميز بأنه أول من حمل هذا اللقب، كما انه لقب أطلقه عليه الله عز وجل كما أطلق عليه لقب «الغوث الاعظم».

إن متزامنة مُحيي الدين هي نموذج آخر من المتزامنات التي تحمل رسالة شاملة للناس ولا تقتصر وظيفتها الرساليّة على الشخص التي تتمحور من حوله. إذ تشير هذه المتزامنة إلى ما كان مُقدَّراً للشيخ عبد القادر القيام به من إحياء للدين الاسلامي وهداية للناس إلى الطريق الإلهي إلى الله. فالحملة الإرشادية التي بدأها الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز استمرت في التوسع حتى بعد انتقاله من هذه الدنيا وإلى يومنا هذا، إذ انتشر وينتشر مريدو مختلف الطرق الصوفية التي تتصل سلاسل مشايخها بالشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز مرشدين في كل مكان يدعون الناس إلى الطريق الإلهي إلى الله، وكان لأتباع الشيخ عبد القادر دورٌ كبير في نشر الدين الإسلامي في بِقاع الأرض المختلفة. إن الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز من رجال الله الذين قلَّ مثالهم والذين منَّ عليهم الله عز وجل بفضل عظيم خاص حتى بمقاييس أفضاله العظيمة على مشايخ التصوف. فمعظم الطرق الصوفية الرئيسية التي ظهرت واستمرت تتصل سلاسلها بالشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز. أي أن متزامنة مُحيي الدين كانت رسالة عامة للناس

تبيّن لهم مكانة ودور الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز وتدعوهم بالتالي إلى اتِّباع الطريق الالهي الذي يسلكه وصولاً إلى الله عز وجل.

3-8 ظواهر التزامن ولغة الاشارة الالهية

إن الوظيفة الرسالية للمتزامنات، والمتمثلة في نقلها لتوجيهات إلهيّة عن طريق تركيبة الحوادث التي تكوّنها، تجعل من المتزامنات ككل شكلاً من أشكال التعبير في لغة خاصة تُعرَف في مصطلحات الطريقة بـ «لغة الإشارة»، كما أن كل متزامنة تمثّل مفردة من مفردات هذه اللغة. ولغة الإشارة هي، كما يبيّن إسمها، لغة اتصال غير لغة الكلام، وهي لغة يخاطب الله بواسطتها عباده ويوجِّههم إلى الطريق الذي يأخذهم إليه ويقرّبهم منه. والمتزامنة تمثّل مفردة من مفردات لغة الإشارة لأن كل رسالة تحملها متزامنةٌ ما هي إشارة من الله لعبده تساعده في سيره على الطريق الإلهي إلى الله بتعليمه أمراً ما مما يحتاجه في سلوكه نهج الطريقة. وهي إشارة لأنها خطاب من غير كلام ولأنها علامة تشير إلى السلوك الصحيح والصراط المستقيم يسترشد بها السالك في رحلته نحو ربه. إن العبد السالك لا يملك إلا أن يأخذ بالإشارة لأنه يعلم أنها من ربِّه الذي يريد الوصول اليه.

للإشارة تأثير استثنائي على الإنسان السالك، وذلك بسببٍ من طبيعة ظهورها ودلالات هذا الظهور الغريب والمفاجيء. فرسالة متزامنةِ النعمة مثلاً هي إشارة من الله لعبده تخاطبه من غير كلام، وببلاغة إلهيّة فذة، لتريه خطأ ما كان يفكر فيه وذلك من خلال تزامن تفكيره في فقر حاله مع رؤيته للمحتاج الذي كان يلتقط ويأكل ما يُلقيه من قشور الباقلاء. فهذه المتزامنة تجسيد لقول الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز: «آحاد أفراد منهم بالمحبة يفطِنون، بأدنى إشارة يرجعون ويتأدّبون ويعلمون ما يراد منهم» (الكيلاني، 1989: 19). فحين رأى هذا السالك الإشارة وأدركها، تراجع عما كان يفكر فيه وتأدب بالأدب الذي يجب أن يكون عليه مع ربه. إن الله كان يمكن أن ينبّه عبده هذا إلى خطئه بالعديد من الوسائل، كأن يرسل إليه من يحدثه عن خطئه هذا،

إلا أن مخاطبة الله عز وجل له بالإشارة تركت فيه وقعاً كبيراً وجعلته يتوب من فوره عما كان قد غرق فيه من تفكير خاطئ بحق ربه.

إلا أن المتزامنات ليست سوى أحد أشكال التعبير في لغة الإشارة الإلهية. فبالرغم من لانهائية الأشكال التي يمكن أن تتخذها المتزامنات نفسها، فإنها لا تمثل غير نوع من أنواع، وأحد أشكال، التعبير في لغة الإشارة الإلهية، والتي تحتوي على ما لا نهاية له من المفردات التي يمكن أن يتشكّل منها ما لا حصر له من الإشارات. فالمتزامنات إذاً ليست الوسط الوحيد الذي يمكن أن تنتقل خلاله الإشارات الإلهيّة، وإنما يمكن أن تُحمَل هذه الإشارات من قبل مختلف أنواع الحوادث. والحادثة التالية التي يرويها الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز هي خير ما يمكن أن نستشهد به لإلقاء الضوء على هذا الموضوع:

مررتُ يوماً على قرية وحولها ذرة مزروعة فمددتُ يدي وأخذت قصبة من قصب الذرة حتى أمصّها، وإذ قد جاءني رجلان من أهل القرية مع كل واحد منهما عصا، فضرباني حتى وقعت على الأرض، فعاهدت الله عز وجل في تلك الساعة أني لا أعود إلى ترخّص فيما لا يخصّني، لأن الشرع قد أباح للمحتاج على الزرع والثمرة أن يأكل منها قدر الحاجة، ولا يأخذ منها شيئاً، فهذه رخصة عامة، ولكنّي لم أُترك مع هذه الرخصة، وتولّيت بالعزيمة طريقَ الورع. كلُّ من يُكثِر ذكرَ الموت يَكثر ورعُهُ، وتقلُّ رُخصَتُه، وتكثر عزيمته (الكيلاني، 1989: 25-26).

من الواضح أن هذه المجموعة من الحوادث ترتبط ببعض بعلاقات سببية، وبالتالي فانها لا تمثّل متزامنة، حيث أن الحوادث التي تشكّل متزامنة ما لا ترتبط ببعض بأية علاقة سببية. والرابطة السببية فيما يرويه الشيخ عبد القادر الكيلاني قد واضحة تماماً، حيث أن حادثة أخذه لقصبة الذرة كانت هي سبب مجيء الرجلين إليه. ولكن رغم أن هاتين الحادثتين لا تشكّلان متزامنة، فإنهما تشكّلان مفردة من مفردات لغة الإشارة الإلهية، وكما هو جلي من استخلاص الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز للرسالة التي أراد الله أن

ينقلها إليه من خلال هذه المفردة. ولكي تصبح إشارة، أي رسالة، هذه الحادثة واضحة، فإن من المهم التعرّف على ما يشير إليه أهل الله بمفهومَي «الرخصة» و «العزيمة».

يفرّق القوم أهل الله بين «الرخصة»، التي هي القيام بالحد الأدنى من الفروض، والالتزام بالحد الأدنى من الضوابط الشرعية، وبين «العزيمة»، التي هي عدم وقوف الإنسان عند الحدود الدنيا لما أمر الله به، وإنما دفع النفس إلى العمل لله من غير حدود. على سبيل المثال، يقول الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز «عليكم بحِفظ الصوم والصلوات الخمس في أوقاتها، وحفظ حدود الشرع جميعها. إذا أدَّيتم الفَرض فانتقلوا إلى النَفل. عليكم بالعزيمة والإعراض عن الرُخصة» (الكيلاني، 1989: 15). فالوقوف عند الفرض هو أخذ بالرخصة، بينما يمثّل إتّباع عبادات الفرض بالنوافل تجاوزاً للرخصة وسلوكاً لطريقِ العزم. ومثلما تمس حدود الرخصة كل جوانب حياة الإنسان لا فروض العبادات فقط، فإن العزيمة تتناول كل تلك الجوانب أيضاً. فالزهد مثلاً عند أهل العزيمة ليس زهداً في المُحرَّمات فقط ولكنه أكثر من ذلك بكثير، فهو كما يصفه الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز «الترك للمُحرَّمات، ثم ترك الشُبهات [أي ما لا يستطيع الإنسان أن يكون متأكداً من أنه حلال أم حرام]، ثم ترك المُباحات، ثم ترك الحلال المطلق في جميع الحالات حتى لا يبقى متروك في الجملة» (الكيلاني، 1989: 37). وكمثال على اختلاف أهل الطريقة عن أهل الرخصة في الزهد في الطعام، يقول الشيخ عبد القادر «إحبس نفسك عن أكل الحرام وأَطعِمها الحلال الطاهر حتى يزول لحمها الذي تربّى على الحرام، وجنِّبها أكل الحرام، ثم جنِّبها الحلال» (الكيلاني، 1989: 38). فحقيقة الزهد عند أهل الطريقة هو «أن تزهد فيما سوى الله تعالى»، كما قال الشيخ أبو بكر الشبلي قدَّس الله سرّه العزيز (القشيري، 1940: 61).

وعودة إلى رسالة الحادثة التي وقعت للشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز، نجد أن الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز رأى في هذه

الحادثة إشارة له بأنه لما كان من أهلِ العزم الذين لم يقفوا عند حدود الرخصة، فإنه يجب أن لا يُحِلَّ لنفسه ما قد أُحِلَّ لأهل الرخصة. لقد أَحلَّ الله عز وجل للمحتاج أن يأكل من زرع غيره، وبغض النظر عما يعرفه عن ذلك الزرع وأهله، وذلك رحمة بحال المحتاج، ولكي لا يكون عمله هذا ذنباً من الذنوب، إلا أن الوَرَع المُطالَب به أصحاب العزم والهِمَّة من العباد يمنعهم من الأخذ بهذه الرخصة العامة ويطالبهم بالصبر على الحاجة والجوع بدل الأخذ بالرخصة والأكل من زرع غيرهم.

4-8 قراءة مفردات لغة الإشارة الإلهية

من الحقائق المهم إدراكها بخصوص لغة الإشارة، تبايُن مفردات هذه اللغة، والى حد كبير، من حيث درجة سهولة قراءة الإشارة التي تحملها كل مفردة من هذه المفردات. ويمكن ملاحظة هذه الحقيقة عند دراسة مفردات هذه اللغة التي تعود إلى أي نوع من أنواع التعبير فيها، كالمتزامنات مثلا. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن إدراك وفهم رسالة المتزامنة هو أمر مختلف عن إدراك وقوع المتزامنة من بين مجرى الحوادث المختلفة التي تحيط بالإنسان. فقد يستبين المرء أن مجموعة حوادث معينة تشكّل متزامنة إلا أنه في نفس الوقت قد لا يستطيع أن يدرك الرسالة التي تنقلها تلك المتزامنة. وسنحاول في هذا القسم توضيح التباين الهائل الذي يمكن أن تكون عليه المتزامنات المختلفة من ناحية سهولة أو صعوبة قراءة الرسائل التي تحملها.

لقد وجدنا أن رسالة متزامنة النعمة كانت غاية في الوضوح ولم يكن يتطلب إدراكها ذكاءً استثنائياً أو علماً خاصاً من قِبَل السالك الذي عاش تلك المتزامنة؛ فاهتمامه الحقيقي بأن يكون على الطريق الإلهي إلى الله، وتذكّره لله في كل حين، وإيمانه بأن الله عز وجل هو الفاعل الحقيقي وراء كل حدث، بما فيه بطبيعة الحال المتزامنة التي وقعت له، كان كافياً لأن يجعله يدرك المتزامنة وقت حدوثها ويرى رسالتها واضحة تماماً له. إن إدراك الإنسان السالك لقرب

الله عز وجل منه واهتمامه به، وهو اهتمام يتجسد في تدخّل الله عز وجل في كل جوانب حياته، يجعل منه مهيئاً عقلياً بشكل استثنائي لالتقاط ما يحدث حوله بمعدلات متزايدة من متزامنات، ويجعل له بالتالي قدرة استثنائية على فهم الرسائل التي تحملها هذه المتزامنات. إن متزامنة الإرث النبوي تنتمي هي الأخرى إلى صنف المتزامنات الذي تنتمي إليه متزامنة النعمة، وهو الصنف الذي يكاد لا يتطلب فهم رسالة أية متزامنة منها أي جهد من الإنسان، حيث تكاد المتزامنة نفسها تنطق برسالتها. كما أن هناك متزامنات أخرى هي أقل وضوحاً في إعلان رسالتها، ولذلك فإن استكشاف أبعادها الرسالية من قبل الإنسان يتطلب انصرافه بشكل جدي إلى دراسة تفاصيلها. من الطبيعي أن قدرة الإنسان على تمييز المتزامنات وقدرته على تفسير رسائلها تزدادان مع ازدياد اهتمامه بهذه الظواهر الفريدة وزيادة خبرته بها، ولذلك فإن من المهم أن يداوم الإنسان على ملاحقة المتزامنات بمختلف مظاهر الاهتمام والدراسة الجدية من تدوين وتحليل ومقارنة.

إلا أن هناك أيضاً متزامنات تختلف عن صنف المتزامنات أعلاه في أن فهم رسالاتها يتطلب درجات مختلفة من علم خاص. أي أن الاهتمام بمثل هذه المتزامنات لا يكفي وحده للكشف عن معناها، رغم أن الاهتمام بهذه الظواهر الغريبة ملاحقةً وتدويناً وتفكّراً هو بالتأكيد أمر ضروري لدراستها. وبشكل عام، فإن الإنسان يمكن أن يجد رسالة متزامنة معينة واضحة تماماً، كما قد يجد نفسه غير قادر على الإطلاق على فهم دلالات متزامنة أخرى، فيما قد يتمكن من فهم بعضٍ فقط من أوجه رسالة متزامنة ثالثة. ولإلقاء الضوء على هذا الموضوع، سنأخذ متزامنات الولادة المحمدية الشريفة مثالاً.

تصِف كتب الدين والتاريخ متزامنات الولادة المحمدية الشريفة بشكل يجعل من السهولة إدراك رسالتها التي تطرقنا إليها ببعض التفصيل أعلاه. وهذا أمر مفهوم طبعاً، لأنه رغم أن هذه المعجزات لا تُذكَر كحوادث تشكّل متزامنة بالمعنى الذي نستعمل به تعبير متزامنة في هذا الكتاب، فإنها تُعرَض أساساً كمعجزات

مرتبط حدوثها بالولادة المحمدية الشريفة نفسها، وهو أمر طبيعي باعتبار أن رواة هذه المتزامنة قد تناقل بعضهم عن البعض الآخر أمر هذه المعجزات وهم على علم بما جرى من أحداث لاحقة وما صار إليه أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والدعوة التي أُرسل بها وكيف غيَّرت وجه التاريخ بنشرها لدين التوحيد ومحاربتها للعبادات الإشراكية، وبالتالي فانهم على علم بدلالات كل واحدة من حوادث المتزامنة. بعبارة أخرى، أن من يقرأ معجزات الولادة المحمدية الشريفة يدرك ولاشك أنها حوادث متزامنة وذلك لأن الكُتَّاب يروون هذه المتزامنة أساساً لإبراز هذا الترابط. ولكن هل كانت رسالة هذه المتزامنة ستكون بنفس الوضوح لشخص عاش في وقت حدوث متزامنة الولادة المحمدية المباركة وتيسّر له الاطّلاع على كل ما وقع من معجزات هذه المتزامنة؟ أي لو أُتيح لأحد الأشخاص في ذلك الوقت أن يعلم بما وقع من معجزات، وأن كل هذه المعجزات قد تزامن وقوعها، ولكن من غير أن يُنبَّه إلى ترابط هذه الحوادث ببعضها البعض ولا ترابطها مع حادثة الولادة المحمدية المباركة في مكة المكرمة، فهل كان سيفهم بالضبط الرسالة التي يحملها تزامن حدوث هذه الحوادث الإعجازية؟ إن الإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر الصعب، فلو كان هذا الشخص من أهل الطريق الإلهي إلى الله، أي من أهل الإيمان والتوحيد، فإنه لابد وأن يرى في المتزامنة دلالة على سقوط قريب للإشراك وظهور وانتشار لنور التوحيد، لأن هذا المعنى واضح لمن ينظر من منظار الإيمان إلى ما يقع من أحداث. ولكن هل كان سيكون بإمكان هذا المؤمن المُوحِّد أن يتوصل إلى أن هذا السقوط القريب للإشراك، وظهور نور التوحيد، له علاقة بحادثة الولادة المحمدية الشريفة في مكة المكرمة في ذلك الوقت بالذات وعلى وجه التحديد؟ إن الصعوبة هنا هي أن ما جرى من تزامن حدوث لمعجزات في الأرض والسماء لا يشير بشكل مُباشر وصريح إلى أن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم الذي وُلِد في مكة في نفس وقت وقوع هذه المعجزات هو الذي كان سينتشر من خلاله ذلك النور الإلهي الذي بشرّ به تزامُن حدوث تلك المعجزات، ولذلك فإن هذا المؤمن ما كان ليفهم الأبعاد الكاملة للرسالة التي

يحملها هذا التزامن إذا لم يكن يعلم أساساً بأن حادثة الولادة المحمدية الشريفة تنتمي هي الأخرى إلى سلسلة المعجزات هذه. إذ حينئذ فقط يمكن أن يصبح تفسير المتزامنة كاملاً أمام ناظريه.[1]

إن هذه المناقشة تبيّن أن جهل المرء بأن حادثة الولادة المحمدية الشريفة هي إحدى حوادث المتزامنة التي تشمل تلك المعجزات يجعله غير قادر على إدراك كامل تفسير المتزامنة، رغم أنه لن يمنعه من إدراك بعضاً من دلالاتها. في الحقيقة أن جهل المرء بأية حادثة من حوادث متزامنة الولادة المحمدية الشريفة وليس بالضرورة حادثة الولادة المباركة نفسها يعني أن التفسير الذي يتوصل إليه المرء لن يكون تفسيراً كاملاً للمتزامنة وذلك لأن كل حادثة من هذه الحوادث تشكّل جزءاً من المعنى الكلي للمتزامنة. فانطفاء نار المجوس في بلاد فارس يشير إلى انتشار الدين الجديد إلى تلك البلاد، أما سقوط شرفات إيوان كسرى فيشير إلى سقوط الامبراطورية الفارسية بسببٍ من هذا الدين الجديد، وهكذا. وهذا طبعاً يعني أن جهلنا بحوادث أخرى تنتمي إلى متزامنة الولادة المحمدية الشريفة يعني أن تفسير هذه المتزامنة هو أكبر من الذي استنتجناه على أساسٍ من المعجزات التي نعرفها. وبشكل عام، يمكن الاستنتاج من هذا بأن الفهم الكامل لرسالة أية متزامنة يتطلب إدراك كافة الحوادث التي تشكّلها، وذلك لأن كل حادثة من حوادث المتزامنة لها ما تضيفه إلى الرسالة الكلية لتلك المتزامنة، فاذا فات المرء إدراك بعض حوادث المتزامنة فات عليه إدراك بعضاً من رسالتها.

(1) من الواضح أن هذه المناقشة تفترض بأن هذا الشخص لم يكن من أهل النظر بالله الذين يرون الأنوار التي انبعثت من مكان الولادة الشريفة وكيف أنها هي التي سببت ما وقع من حوادث إعجازية، إذ أنه بالتأكيد سيربط في تلك الحالة بين الوليد النوراني من جهة وبين ما أدركه من علامات تشير إلى قرب انتشار نور الايمان بالله وبالتالي فانه سيستنتج بأن هذا الوليد المبارك هو الذي سينشر الله عز وجل على يديه نور التوحيد وينصره على ظلمات الإشراك. كما أننا نستثني في هذه المناقشة علماء أهل الكتاب الذين كانوا على علم بولادة نبي في مكة في فجر يوم 570/5/2، كأولئك الذين شاهدوا ظهور نجم خاص في ذلك اليوم وهو النجم الذي تصفه كتبهم بأنه «نجم أحمد» وتُعلمهم بأنه يظهر في ليلة ولادة النبي الذي بشّرت به تلك الكتب.

إذاً تتباين المتزامنات من ناحية سهولة قراءة الرسائل الالهية التي تحملها. فرسائل بعض المتزامنات هي غاية في الوضوح لكل من كان ذي اخلاص في السير على الطريق وايمان بأن كل ما يحدث هو تجلٍ للقدرة الإلهيّة وأن الله قريب منه، إذ أن هذا التعلق بالله يكسب الإنسان حساسية مرهفة لامر ربه فيجعله يدرك ما يغيب عن غيره إدراكه وفهم معناه، ومتزامنة النعمة هي مثال على هذا النوع من المتزامنات. إلا أن هنالك متزامنات أخرى لا يستطيع الإنسان السالك قراءة رسائلها بشكل مُباشر وسهل. ولكن لما كانت المتزامنات ظواهرا غير قياسية تختلف إحداها عن الأخرى بشكل كبير، على قدر تعلق الأمر بطبيعة الحوادث التي تكونها والرسالة التي تحملها، فإنه لا توجد هنالك مقاييس عامة لتحديد درجة صعوبة قراءة رسالة المتزامنات. ولنأخذ على سبيل المثال تأثير عاملَي عدد الحوادث التي تشكّل تلك المتزامنة وطبيعة رسالة المتزامنة على سهولة قراءة رسالتها.

قد يبدو من الطبيعي الاستنتاج بأنه لما كانت كل حادثة من حوادث المتزامنة تشترك في بناء الرسالة الكلية لتلك المتزامنة فإن رسالة المتزامنة تزداد تعقيداً، وبالتالي صعوبة، على القراءة كلما ازداد عدد الحوادث التي تتشكّل منها تلك المتزامنة. وهذا ما بيّنه المثال الذي سقناه حول متزامنة الولادة المحمدية الشريفة، وهذا ما تبيّنه مقارنة متزامنة الولادة المحمدية الشريفة المتعددة الحوادث مع متزامنة النعمة ذات الحادثتين فقط. إلا أن هذا الاستنتاج ليس بالضرورة استنتاجاً عاما ينطبق على كل المتزامنات، لأن زيادة عدد حوادث المتزامنة يمكن أن يكون أيضاً عاملاً مساعداً على كشف معناها للمرء. إذ قد تكون مثلاً إحدى الحوادث بالذات ذات دلالة أوضح من نظيراتها وتساعد بالتالي على كشف المضمون الرسالي للمتزامنة ككل. بل ويمكن أن تساعد حادثة من حوادث متزامنة ما على لفّت انتباه الإنسان إلى بعض حوادث أخرى لم يكن قد أدرك انتماءها للمتزامنة. حيث أن وضوح انتماء حادثة ما إلى متزامنة معينة ليس بالضرورة بذات درجة وضوح انتماء حادثة أخرى إلى تلك المتزامنة. فكما

أن تزامن حدوث حوادث بعض المتزامنات هو غاية في الوضوح بينما يكون تزامن حدوث حوادث متزامنات أخرى هو أكثر صعوبة على الإدراك والتمييز، فإن إدراك انتماء حادثة معينة إلى متزامنة ما يمكن أن يمكن أن يكون أصعب بكثير من إدراك انتماء حادثة أخرى إلى نفس تلك المتزامنة.

أما طبيعة رسالة المتزامنة فيمكن أن تكون هي الأخرى عاملاً يُيسّر قراءتها أحياناً ويجعلها أكثر صعوبة في أحيان أخرى. فقد يبدو من الطبيعي أن يكون فهم رسالة المتزامنة إذا كانت رسالة شخصية موجّهة إلى شخص معين هو أيسر، للشخص نفسه مثلاً، من فهمها إذا كانت ذات طبيعة شاملة تخص عدداً كبيراً من الناس، وكما تبيّن مثلاً مقارنة متزامنة النعمة بمتزامنة مُحيي الدين، إلا أن تأثير هذا العامل أيضاً ليس بالضرورة ثابتاً. إذ قد يكون المعنى العام الذي تحمله رسالة متزامنة معينة أقرب إلى الإدراك من رسالة شخصية تحملها متزامنة أخرى.

إن الاختلاف الكبير بين المتزامنات من ناحية سهولة قراءة الرسالة التي تحملها كل متزامنة هو صفة من صفات مفردات لغة الإشارة الإلهية بشكل عام لا المتزامنات منها فقط. فلو سُئِل إنسان من عامة الناس عن دلالات حادثة قصبة الذرة التي وقعت للشيخ عبد القادر الكيلاني فإنه ما كان سيرى فيها غير ظلم وقع بالشيخ عبد القادر الذي ضربه الرجلان رغم أن الشرع قد أحلّ للمحتاج أنْ يأكل من زرع لا يعود له على أن لا يحمل منه شيئاً غير ما يأكل في مكان الزرع، وبالتالي فإن هذا المرء ما كان ليدرك أساساً أن هذه الحادثة تنتمي إلى لغة الإشارة وأن هنالك رسالة خاصة تنقلها، حتى إذا كان من الناس الذين يعلمون بوجود شيء اسمه لغة الإشارة.[1]

إن ما تقدم يبيّن حقيقة مهمة جداً تقع في صلب مفردات لغة الإشارة الإلهية بشكل عام، بما فيها المتزامنات طبعاً، وهي أنه باستثناء المفردات التي تكون

---

(1) إن معظم الناس لا يدركون وجود لغة الإشارة الإلهية أساساً.

الإشارة التي تحملها واضحة، أي سهلة الفهم، وكما في حالتي مُتَزامنتَي النعمة والإرث النبوي مثلاً، فإن فهم الرسالة التي تحملها أية مفردة من مفردات لغة الإشارة[1] يتطلب إمكانية خاصة من الإنسان. بل أن تمييز كون حادثة أو مجموعة حوادث معينة تشكّل إحدى مفردات لغة الاشارة غالباً ما يتطلب هو الآخر امتلاك الإنسان لتلك الإمكانية الخاصة. فالحادثة التي يرويها الشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز تبيّن بشكل استثنائي قدرة القوم من أهل الله على قراءة إشارات الله في ما يَعرُض لهم من حوادث. أما حقيقة هذه القدرة الخاصة فهي علم خاص يُعرَف في مصطلحات الطريقة بـ «علم الاشارة». إن علم الاشارة هو العلم الخاص التي يتطلبه فهم لغة خاصة هي لغة الإشارة.

5-8 لغات وعلوم إلهية

إن حقيقة كون الإشارات الإلهيّة هي معانٍ تنقلها لغةٌ خاصة بين الرب وعبده هي لغة الإشارة تفسّر حاجة الإنسان لعلم خاص لفهم هذه اللغة، والذي هو علم الإشارة. فمن الحقائق التي يعرفها كل امرء ولا يختلف عليها اثنان أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم لغة من لغات الناس إلا إذا تعلَّم تلك اللغة. بل أن إحكام الإنسان للغته الأم هو نتيجة تعلّمه هذه اللغة في البيئة التي ينشأ فيها. فإذا كان تفهّم الإنسان للغة من اللغات التي وضعها البشر يتطلب بالضرورة تعلمه تلك اللغة، فكم هو ضروري بالتالي امتلاكه علم الإشارة لكي يتمكّن من فهم لغة الاشارة التي هي لغة إلهيّة ليست من وضع أو تطوير الإنسان أو غيره من الخلق؟ ولابد أن نشير هنا إلى مظهرين مهمين من مظاهر لغة الإشارة الإلهية يجعلان منها تختلف جوهرياً عن كل لغات البشر ويجعلانها على مستوى من التعقيد يتجاوز نوعياً وبمراحل مستوى تعقيد لغات البشر. أول هذين المظهرين هو أنه بخلاف لغات البشر التي تتميز كل منها باحتوائها على عدد محدود من المفردات، فإن

(1) إن المقصود بتعبير «مفردة لغة الاشارة» هو المُقابل للمفردة والجملة كذلك في لغات البشر.

لغة الإشارة تحتوي على عدد لانهائي من المفردات. فاذا أخذنا مثلاً المتزامنات، والتي تمثّل ككل أحد أشكال التعبير في لغة الإشارة، والتي تمثّل كل متزامنة منها مفردة من مفردات هذه اللغة، لوجدنا أن هنالك عدداً لانهائياً من المتزامنات التي يمكن أن تقع والتي تختلف عن بعضها البعض في تركيبها من الحوادث والتي تحمل رسائل، أي إشارات، مختلفة أو متشابهة. فالإشارة التي نقلتها متزامنة النعمة كان يمكن أن تظهر من خلال حوادث مختلفة تماماً عن الحوادث التي ظهرت من خلالها في تلك المتزامنة، أي أن رسالة متزامنة النعمة كان يمكن أن ينقلها عددٌ لانهائي من المتزامنات المختلفة تماماً عن بعضها البعض. كما أن رسالة متزامنة الإرث النبوي كان يمكن أن تظهر من خلال متزامنة تتضمن حوادثاً مختلفة عن تلك الذي ظهرت فيها؛ فمثلاً كان يمكن أن يحدث التزامن في الحدوث بين تفكير الدرويش بالبرهان على عدم صحة الحديث المذكور وبين قراءته بدلاً من الآية الكريمة من سورة النمل، الآيات الكريمة لدعاء سيدنا زكريا، والتي تضمَّنت هي الأخرى إشارة إلى أن الأنبياء يُورِّثون. إن كل لغة بشرية، بغض النظر عما إذا كانت بدائية أم متطورة، تحتوي على عدد محدود من المفردات التي تتشكّل بدورها من عدد محدود من الأصوات، أما مصدر التنوع اللانهائي لمفردات لغة الإشارة الإلهية، فهو لانهائي الرموز والحوادث التي يمكن أن تشكّل هذه المفردات. أما المظهر الخاص الثاني الذي تتميز به لغة الإشارة الإلهية عن لغات البشر، فهو العدد اللامحدود من المعاني الذي يمكن أن يتخذه أي رمز من رموزها في تشكيله لمفردات هذه اللغة الإلهية. فالحادثة المعينة التي تظهر في متزامنة ما لتشير إلى معنى محدد يمكن أن تظهر في عدد لانهائي من المتزامنات مشيرةً في كل منها إلى معنى مختلف تماماً عن دلالات ظهورها في المتزامنات الأخرى. فآية سورة النمل التي كانت لها دلالات معينة في متزامنة الإرث النبوي يمكن أن تكون ذات دلالات أخرى حين تدخل طرفاً في متزامنة أخرى أو في غيرها من مفردات لغة الإشارة.

من الممكن إذاً وصف لغة الإشارة بأنها لغة غير قياسية، بمعنى أنها لا تخضع لقواعد محددة تشكّل مفرداتها كما هو الحال مع أية لغة من لغات البشر التي، بغض النظر عن درجة تعقيدها أو بساطتها، لابد وأن تكون خاضعة لقوانين وقواعد معينة. في الحقيقة أن قياسية لغات البشر، المتمثّلة في محدودية عدد مفرداتها ومحدودية دلالات كل من هذه المفردات وخضوع التشكيلات اللغوية المختلفة لهذه المفردات لقواعد محددة، هو مطلب أساسي وضروري لكي تكون اللغة قابلة للتعلّم والتعليم وبالتالي تقوم بمهمتها التي وُضِعت من أجلها كوسيلة تفاهم واتصال بين الناس. إن اعتماد إمكانية تعلّم وتعليم اللغات البشرية بشكل أساسي على قياسية تلك اللغات يعني أن لغة الإشارة الإلهية ليست من اللغات التي يمكن تعلّمها أو تعليمها بالسبل التقليدية، فما هو السبيل إذاً إلى تعلم هذه اللغة؟ وما هو السبيل إلى علم الإشارة الإلهية الذي يُمكّن الإنسان من إدراك وفهم وتفسير مفردات لغة الإشارة؟

ليس علم الإشارة بالعلم الذي يؤخذ أو يُنقَل من الكتب، وإنما هو علم من صنف العلوم القلبية التي يغدقها الله فضلاً من لَدُنه ونعمةً على من يستحقها، ومن يستحقها فقط، من عباده بفضل تقواه وطاعته له. فعلم الإشارة هو أحد العلوم التي تصفها الآية الكريمة: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ [البقرة: من ٢٨٢]، ذلك أن التقوى هي «أساس كل خير وسبب مجيء الدنيا ومجيء الحكمة والعلوم وصفاء القلوب والأسرار»، كما يفسّر الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز هذه الآية الكريمة (الكيلاني، 1989: 69). لأنه «اذا قَدِمْتَ عليه عز وجل بَيَّن وكَشَف وشَرَح» فتستحيل الإشارة الخفية عبارةً واضحٌ معناها وضوحَ الشمس. إن التقوى تجعل الله حاضراً دائماً في قلب الإنسان المتقي، وكما جاء في الحديث القُدُسي: (ما وَسِعتْني السمواتُ والأرضُ ولكنْ وَسِعني قلبُ عبدي المؤمن)، وهذا هو حال القوم من أهل الإشارة الذين هم في انصراف كلي إلى الله، مُعرِضين بكليَّتهم عن غيره، ولذلك فإنهم يُدركون ويَفهمون إشاراته متى وأينما أرسلها. فأهل الله حسّاسين تجاه ما يريده ربّهم منهم، مستجيبين لكل

إشارة يتجلى فيها أمره دون الحاجة إلى خطاب بصريح العبارة، وكما يقول الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز: «طوباي، أُوقِفتُ ناحيةً عنكم واتّعظت بالإشارة دون المقالة» (الكيلاني، 1989: 57). فالشيخ عبد القادر قدَّس الله سرّه العزيز أخذ بالإشارة التي ظهرت له في حادثة قصبة الذرة من غير أن يحتاج إلى أن يلقيها أحد على مسامعه بكلمات من لغة البشر. وكما هو واضح، فإن الأخذ بالإشارة دون انتظار المقالة هو من مظاهر الرُّقي الروحي للإنسان.

إذاً فعلم الإشارة الإلهية علم لم يُكتَب إلا لأهله فلا يستطيع أن يصل إليه من لم يحقق شرطه الأساسي، وهو تقوى الله. ولذلك فإن إشارات الله عز وجل التي تحملها المتزامنات وغيرها من مفردات هذه اللغة الإلهيّة غير مفهومة لَمن هو ليس من أهل التقوى كما هي غير مفهومة معاني عبارات لغة أجنبية من لغات البشر لمن لا يتحدث تلك اللغة، وهذا ما عبّر عنه الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز أبلغ تعبير بقوله: «إنّما يعرف الإشارةَ أهلُ الإشارة» (الكيلاني، 1989: 56). إن لغة الإشارة الإلهية هي لغة خاصة يُعلِّمها الله لخاصة خلقه بفضل تقواهم له، وهي تختلف بذلك عن لغة الكلام التي هي لغة عامة وهب الله القابلية على تعلمها لكل البشر من خلقه، مؤمنهم وكافرهم. ولما كانت تقوى الله هي شرط تعلم لغة الإشارة، فإن الكتاب الوحيد الذي يُعلِّم هذه اللغة هو ذات الكتاب الذي يُعلِّم الإنسان تقوى الله، أي القرآن العظيم، والمُعلِّم الوحيد الذي يُعلِّم هذه اللغة هو الأستاذ الذي يهدي من يتَّبعه إلى كتاب الله ويُعلِّمه الصراط المستقيم والطريق إلى تقوى الله، أي أستاذ الطريقة.

إن تطلّب فهم لغة الإشارة علماً إلهياً خاصاً، هو علم الإشارة، لا يشير إلى حالة فريدة. إذ أن هناك ظواهراً أخرى يتطلب تفسيرها معرفة الإنسان لعلم إلهي خاص. على سبيل المثال هناك ظاهرة تحمل أوجه شبه كبيرة، وهي ظاهرة معرفة الحوادث المستقبلية من خلال قراءة معلومات أو حوادث من الحاضر، رغم عدم احتواء هذه الأخيرة في ظاهرها على ما يوحي بأنها تكشف عن أحداث مستقبلية ولا على ما يوحي بماهية هذه الحوادث المستقبلية. إن هذه الظاهرة

تقوم على أساسٍ من امتلاك الإنسان لعلم إلهي خاص يسميه الله عز وجل في القرآن العظيم بـ «تأويل الأحاديث»، يمكّنه من تفسير لغة خاصة يمكن تسميتها نسبة إلى التسمية القرآنية للعلم الذي يفسرها بـ «لغة الأحاديث».

إن علم «تأويل الأحاديث» هو علم شاء الله أن يُعلِّمه نبيَّه يوسُف عليه السلام: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسُف: من ٢١]، فأصبح يوسُف عالماً بتفسير لغة الأحاديث: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسُف: ٢٢]. إن أحد مظاهر علم تأويل الأحاديث هو تفسير الرؤى، وكما يتجلى في الحادثة التالية التي يذكرها الله عز وجل: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) [يوسُف: ٣٦]، حيث فسّر يوسُف لرفيقَيه في السجن مناميهما هذين: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسُف: ٤١]. كما أشار الله عز وجل إلى منام الملك: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسُف: ٤٣]، والذي فسَّره يوسُف كما يلي: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ(٤٧)ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ(٤٨)ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسُف: ٤٧-٤٩].

كما يعلِّمُنا الله عز وجل في القرآن العظيم بأنه كان قد علَّم قبل يوسُف والده يعقوب عليهما السلام تأويل الأحاديث، وكما يتبيّن بشكل جلي في الآيات الكريمة التالية: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (٤) قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا

لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ(٥)وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسُف: ٤-٦]. إذ تبيّن هذه الآيات الكريمة أن سيدنا يعقوب عليه السلام كان لديه من تأويل الأحاديث ما مكّنه من تفسير رؤيا يوسُف عليه السلام. حيث نجده يُخبر يوسُف عليه السلام بأن الله مُجتَبيه ومُعلِّمه من تأويل الأحاديث. كما أنه فَهِم رموز الرؤيا فعلِم بأن الشمس والقمر والأحد عشر كوكباً يشيرون إليه وزوجته وأخوان يوسُف عليه السلام الأحد عشر، ولذلك قال له (لا تَقْصُصْ رُؤْياكَ عَلى اخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً). كما فَهِم يعقوب عليه السلام من الرؤيا بأنها تشير إلى نعمة من الله لا تُصيب يوسُفَ فحسب وإنما كل أهله، بمن فيهم أخوته، ولذلك فإنه عليه السلام يقول ليوسُف عليه السلام (وَيُتِمُّ نِعمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلى آلِ يَعْقُوبَ). وفعلاً حدثت الأمور كما فسّرها يعقوب عليه السلام، إذ أن اجتماع يوسُف عليه السلام بأهله حدث بعد أن تاب أخوته وطلبوا من أبيهم أن يستغفر لهم الله. وقد أشار الله عز وجل إلى ما آتاه من علم ليعقوب عليه السلام في قوله الكريم: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ﴾ [يوسُف: من ٦٨]. وفي الآية الكريمة: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسُف: ١٠٠] نجد أن يوسُف عليه السلام يشير إلى ذات الإسمين من أسماء الله الحُسنى، العليم والحكيم، اللذين ذكرهما يعقوب عليه السلام حين فسّر له رؤياه يوم أخبره بها: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ(٥)وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسُف: ٥-٦]

من أوجه التناظر بين لغة الأحاديث ولغة الإشارة، تنوُّع أشكال التعبير في كل منهما وتنوُّع مفرداتهما. فكما أن المتزامنات ليست شكل التعبير الوحيد في لغة الإشارة الإلهية، فإن المنامات ليست شكل التعبير الوحيد في لغة الأحاديث؛ إذ يمكن أن تظهر مفردات هذه اللغة بمختلف أشكال حوادث وظواهر الحاضر التي لها دلالات مستقبلية. فالمتزامنات هي شكل واحد من أشكال التعبير في لغة الإشارة، والمنامات هي شكل واحد من أشكال التعبير في لغة الأحاديث. وهذا يعني أن علم الإشارة أوسع وأشمل من أن يكون علماً لتفسير المتزامنات، وأن علم تأويل الأحاديث هو أوسع وأشمل من أن يقتصر على تفسير المنامات. أي أن علم المنامات هو باب من أبواب علم تأويل الأحاديث، كما أن علم المتزامنات هو باب من أبواب علم الإشارة. وهذه الحقيقة أيضاً يكشف النقاب عنها القرآنُ العظيم، حيث تتجلى واضحة فيما باشر به يوسُف عليه السلام جوابه الإرشادي على طلب صاحبي سجنه منه تفسير رؤيتيهما: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [يوسُف: ٣٧]، مشيراً إلى قدرته على معرفة ما سيأتي من رزق إلى السجن قبل أن يُجلَب. وتبيّن هذه الآية الكريمة أن علم تأويل الأحاديث يتجاوز تفسير المنامات إلى تفسير حوادث مختلفة تماماً. إذ أن يوسُف عليه السلام كان ذا قابلية خارقة للمألوف على قراءة حوادث تبدو للإنسان العادي حوادثاً عادية فيعلم منها ما تشير إليه من حوادث مستقبلية.

قد يعتقد البعض أن قابلية يوسُف عليه السلام هذه لا علاقة لها بتأويل الأحاديث، وإنما هي قابلية خارقة للمألوف من قبيل ما هو شائع بين البعض من المتميّزين بالقابلية الخارقة للعادة على معرفة بعض الوقائع قبل حدوثها، والتي تحدث بواسطة تدخّل طاقات فائقة، كأن يقوم يوسُف عليه السلام بقراءة أفكار السجّانين مثلاً ليعرف ما سيأتون به من طعام، وبالتالي فقد يشبّهها هذا البعض بقابلية المسيح عليه السلام التي أشار إليها بقوله للناس ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا

تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عمران: من ٤٩]. إلا أن خطاب يوسُف عليه السلام في الآية الكريمة لصاحبَي سجنه كان جلياً حيث نجده يشير إلى أن قابليته على التنبؤ بما سيأتي من طعام يعود إلى امتلاكه «لعلم» خاص وكما هو واضح في وصفه هذه القابلية قائلاً (ذلِكُما مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي). في الحقيقة، أن من الممكن تمييز اختلاف نوعي واضح جداً بين معجزات المسيح ويوسُف عليهما السلام. إذ يمكن وصف المعجزات من نوعَي التدخّل الإلهي المُباشر وغير المُباشر التي ظهرت على يد عيسى عليه السلام بأنها معجزات «طاقية» بالدرجة الأولى فيما يمكن وصف معجزات يوسُف عليه السلام بأنها معجزات «معلوماتية»، أو بالأحرى «علمية» بالمعنى القرآني لكلمة «علم».

كما أن علم تأويل الأحاديث هو الذي مكّن يوسُف عليه السلام من تفسير المنامات ومعرفة ما سيأتي من طعام إلى السجن قبل أن يُؤتى به، فإن هذا العلم أيضاً هو الذي جعل يوسُف عليه السلام يرى البرهان الذي تصفه الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسُف: ٢٤]. إذ رأى يوسُف ما فَهِم منه بأن سيد المرأة التي راودته عن نفسه كان على وشك الوصول إلى البيت، بل على وشك فتح الباب: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسُف: ٢٥]. إن تَنَوُّع حوادث الحاضر التي كانت ليوسُف القابلية على تفسير دلالاتها المستقبلية، والتي لا تمثل المنامات سوى أحد أشكالها، هو سبب تسمية الله عز وجل للعلم الذي وهبه ليوسُف «تأويل الأحاديث» وليس «تأويل المنامات»، إذ أن كلمة «أحاديث» تشمل كل حادثة أو رواية تشير إلى معنى معين، بما فيها المنامات، كما هو واضح في مجيء كلمة «أحاديث» مسبوقة بكلمة «تأويل»، وكما هو واضح أيضاً في الآيتين الكريمتين اللتين وردت فيهما كلمة «أحاديث»: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا

وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [سبأ: ١٩]. فما يصف الله عز وجل في هذه الآيات الكريمة من «أحاديث» هي حوادث تحمل موعظة.

لما كان علما تأويل الأحاديث والإشارة من العلوم الإلهية، فإنهما يشتركان جملة الخصائص العامة الشاملة لكل علم من العلوم الإلهية. إحدى هذه الخصائص المشتركة هي الوظائف الإرشادية لهذه العلوم. وهكذا نجد يوسُف عليه السلام لا يفسّر لصاحبَي السجن مناميهما قبل أن يلقي على مسامعهما موعظة حسنة: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ(٣٧)وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ(٣٨)يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ(٣٩)مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسُف: ٣٧-٤٠]. حيث يبيّن يوسُف عليه السلام بشكل جلي لصاحبَي سجنه أن ما عنده من علم إنما هو من ربّه الذي كان يدعوهما إلى سبيله (ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي)، أي أنه يبيّن للناس أن ما عنده من علم تأويل الأحاديث هو آية من آيات الله. مثال ذلك تمكين يوسُف عليه السلام من رؤية برهان ربه يوم راودته المرأة التي هو في بيتها عن نفسه، وكذلك تخليص يوسف عليه السلام من السجن، والتمكين ليوسف عليه السلام في الأرض.

كحال باقي العلوم الإلهية، يمنح الله تعالى علم تأويل الأحاديث وعلم الإشارة بأقدار مختلفة لمن يشاء من عباده. وهذه نتيجة طبيعية طالما كان مقدار العلم الممنوح يعتمد على مقدار التقوى التي يتحلى بها العبد (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ)؛ فكلما ازداد الإنسان تقوى ازداد حظه من العلم الإلهي. ففي حالة علم

الإشارة يمكن لأحد الذين أنعم الله عليهم بقدْر من هذا العلم أن يفهم من الإشارات ما يغيب معناها عن أخ له أقل نصيباً منه من هذا العلم. وحين ننظر إلى حالة علم «تأويل الأحاديث»، فإننا نجد أن هذا المصطلح ورد ذكره في القرآن العظيم ثلاث مرات، وذلك في سورة يوسُف عليه السلام، في سياق الإشارة إلى تعليم الله هذا العلم ليوسُف عليه السلام. وفي هذه المرات الثلاث، التي كان ثانيها كلاماً مباشراً من الله تعالى، فيما جاءت أولاها على لسان يعقوب عليه السلام، وثالثتها على لسان يوسُف عليه السلام، ورد هذا المصطلح مسبوقاً بكلمة «من» وذلك بصيغة (مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ)، وذلك في إشارة إلى أن ما آتاه الله ليوسُف هو درجة أو قدْر من هذا العلم الذي لا يعلم حدوده إلا الله. إن الله تعالى يمنح من علومه قدْر ما يشاء لمن يشاء من عباده، وكما في قصة موسى والخضر عليهما السلام. فبالرغم من أن موسى عليه السلام كان من الأنبياء الذين آتاهم الله الكتاب والعلم والحكمة، فإنه لم يستطع أن يفهم من الحوادث ما كان يفهمه الخضر الذي أنعم الله عليه بعلم خاص.[1] والى نفس هذا الأمر يشير الله بقوله الكريم: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ(٧٨)فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩].

من خصائص لغة الأحاديث التي تجعلها قريبة الشبه بلغة الإشارة، أنها لغة غير قياسية تتشكّل مفرداتها من عدد لانهائي من الرموز والحوادث التي يمكن أن يتخذ كل منها عدداً غير محدود من المعاني، كما أن المعنى الواحد يمكن أن يظهر من خلال عدد لانهائي من الرموز والحوادث. لذلك فإن لغة الأحاديث، وكما هو الحال مع أية لغة غير قياسية، لا يمكن وضعها في كتاب ولا تعلّمها من كتاب. فمن غير الممكن وضع قاموس بدلالات ومعانٍ محددة وثابتة لكل مفردة من مفردات لغة غير قياسية مثل لغة الأحاديث، كما ولا يمكن وضع كتاب عن القواعد التي

(1) انظر [الكهف: 65-82].

تحدد الأشكال اللغوية التي يمكن أن تكوّنها هذه المفردات، وذلك لأن مثل هذه القواعد ليس لها وجود. إن من الممكن طبعاً لمن له علم أية لغة من اللغات الرمزية غير القياسية أن يدوّن ما يمكّنه علمه من تفسيره من معاني بعض هذه الرموز في السياقات الخاصة التي ظهرت فيها، إلا أن هذا العالم ما كان ليدوّن قواعد عامة لتفسير رموز تلك اللغة، لأن مثل هذه القواعد ليس لها وجود أساساً. فاذا أخذنا على سبيل المثال المنامات، التي هي أحد أشكال التعبير في لغة الأحاديث، والتي يمثّل كل منام منها مفردة من مفردات هذه اللغة، لوجدنا أن الرمز الواحد يمكن أن يظهر بمعنى متغير في المنامات المختلفة. وهذا يخالف الفكرة الخاطئة التي تحملها الغالبية العظمى من الناس التي تعتقد بأن الرمز الواحد له دائماً نفس المعنى في المنام. ففي الحقيقة يعتمد معنى كل رمز على السياق الذي يرِد من خلاله ذلك الرمز، ولذلك فإن هذا المعنى يتغير من منام إلى آخر ويمكن للرمز الواحد أن يظهر بعدد لانهائي من المعاني في منامات مختلفة، رغم أن هذا لا يمنع من أن يظهر رمز معين بنفس المعنى في منامَين مختلفين. لذلك فإن فكرة وضع كتاب عن «تفسير الأحلام» يفسّر دلالات كل رمز من الرموز في المنامات هي فكرة قائمة على أساس فهم خاطئ تماماً لظاهرة المنامات! إننا لو نظرنا مثلاً إلى أي من المنامات التي فسرّها يوسُف عليه السلام، لوجدنا أن تفسيره لذلك المنام يحتوي على معلومات لا يتضمنها ظاهر المنام، وهذا يعني أن يوسُف عليه السلام كان يمتلك من العلم ما يجعله يرى في المنام ما لا يراه الإنسان العادي، وهو علم لا يمكن وصْفه بالكلام ولا وضْعه في كتاب. بعبارة أخرى، يمكن القول بأن دلالات المنام المعين أو الحادثة المعينة التي بمستطاع من له حظٌّ من علم تأويل الأحاديث أن يعرفها ليست في الحقيقة موجودة في المنام نفسه أو في الحادثة نفسها وإنما مصدرها هو علم تأويل الأحاديث نفسه، وما المنام أو الحادثة إلا الوسط الذي تظهر من خلاله بعض تجليات هذا العلم. من الواضح أن تغيّر معنى الرمز الواحد في المنام يخالف تماماً النظرية اليونغية في تفسير الأحلام التي تربط كل رمز ببُنية أولية معينة وتجعله بالتالي ذا معنى واحد،

ويخالف كذلك نظرية الأحلام لفرويد.

من مظاهر التشابه الواضحة بين لغة الأحاديث ولغة الإشارة كونهما لغتين رمزيتين، مفردات كل منهما عبارة عن رموز لا يدل ظاهرها بشكل واضح على معناها الحقيقي. لذلك فإن تفسير لغة الأحاديث يتطلب علماً إلهياً خاصاً هو علم تأويل الأحاديث، فيما يتطلب تفسير لغة الإشارة علماً خاصاً هو علم الإشارة. ويشترك علما تأويل الأحاديث والإشارة في كونهما علمين لفك الرموز.

إن تباين مفردات لغة الإشارة في صعوبة التفسير يمكن ملاحظته على مفردات لغة الأحاديث أيضاً، وذلك بسبب من اختلاف هذه المفردات في درجة الرمزية التي تحتويها. إن المنامات توضّح بشكل تام هذه الخاصية في مفردات لغة الأحاديث. فمن الحقائق المعروفة لدى الناس بشكل عام أن بعض المنامات التي تشير إلى حوادث مستقبلية تكون خالية تقريباً من كل رمزية وتكون بالتالي صوراً واضحة ومطابقة تماماً للحوادث التي تشير إليها، وكما هو الحال مثلاً في حادثة الإدراك المسبق التي أشرنا إليها في الفصل الرابع، حيث شاهد صديق ليونغ مناماً تفصيلياً وواضحاً عن حوادث كانت ستجري له مستقبلاً في مدينة اسبانية. كما يمكن أن تظهر بعض المنامات بقدر محدود جداً من الرمزية، وفي هذه الحالة يمكن أن يساعد بعضٌ من المنطق والخيال في تفسير المنام بنجاح، ويمكن لأي إنسان أن ينجح في تفسير المنام مثلاً بالتخمين. إن هذا النوع من المنامات ذات الرمزية المحدودة هي التي يستطيع بعض الأفراد العاديين من الناس تفسيرها، فهي منامات لا يتطلب تفسيرها علماً خاصاً. إلا أن عدداً كبيراً من المنامات التي تشير إلى حوادث مستقبلية تظهر مغلفة بقدر كبير من الرمزية، كما هو الحال في المنامات التي فسَّرها يوسُف عليه السلام؛ فهكذا نوع من المنامات لا يستطيع أن يفسّرها إلا من كان له حظٌّ من علم خاص مثل علم تأويل الأحاديث.

ولما كان تفسير كل من لغة الإشارة ولغة الأحاديث يتطلب علماً خاصاً إلهي المصدر، فإن مفردات هاتين اللغتين يجب أن تكون هي الأخرى من صنع إلهي.

فمفردات لغة الإشارة تقتصر على تلك الحوادث التي جعلها الله عز وجل من رموز هذه اللغة وذلك بأن حَمَّلَها معانٍ خاصة ويسّر فهمها لمن آتاه من علم الإشارة، كالمتزامنات مثلاً، وبالتالي ليست كل حادثة هي من مفردات لغة الإشارة. والشيء ذاته ينطبق على لغة الأحاديث، إذ أن مفردات هذه اللغة هي عبارة عن حوادث قد تَدخَّلَ الله عز وجل بشكل مُباشر في اخراجها إلى عالَم الوجود لتكون من هذه المفردات، أي رموزاً تشير إلى حوادث مستقبلية. إن هذا يعني مثلاً أنه ليس كل منام يراه الإنسان هو من مفردات لغة الأحاديث، أي له حقيقة رمزية تشير إلى حادثة مستقبلية، وهذا يتفق مع الحقيقة العلمية المعروفة من أن أحلام الإنسان يمكن أن تنتج عن مصادر مختلفة. إلا أنه يعني أيضاً أن المنامات التي هي من مفردات لغة الأحاديث، كالمنامات التي فسّرها يوسُف عليه السلام، تتضمن تدخّلاً إلهياً مباشراً، وهذا ما يبيّنه فعلاً الشيخ عبد القادر الكيلاني قدّس الله سرّه العزيز حين يؤكد بأن «المنام الصادق وحيٌّ من الله عز وجل» (الكيلاني، 1989: 36). إن هذا في اتفاق تام مع الحقيقة التي مفادها أن أي علم عن المستقبل لا يمكن أن يكون مصدره سوى الله، لأن ما من سبيل إلى معرفة غيب المستقبل إلا عن طريق الله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الانعام: من ٥٩]، (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ) [النمل: من ٦٥].[1]

(1) من الواضح طبعاً أن هذا النوع من المنامات التي فيها تدخّل إلهي تبيّن بشكل قاطع ضلالات نظرية الأحلام اليونغية وسابقتها الفرويدية، وكذلك كل نظرية تعتبر جميع الأحلام نتاج فعاليات بشرية خالصة، فسلجية أو نفسية، وتهمل احتمال نشوء الاحلام نتيجة تفاعل بين دماغ الإنسان ومؤثرات لا تنتمي لواقعه بحُكم انتمائها لواقع آخر غير منظور. إن الأحلام المرتبطة بظواهر خارقة للعادة والتي تنشأ، كما سبق وأن بينّا، من تفاعل الدماغ مع طاقات فائقة هي الأخرى تبيّن خطأ نظريات الأحلام التقليدية التي تعامل الأحلام كظاهرة بشرية خالصة!

6-8 علم الحقيقة وحقيقة الوجود

لقد شاهدنا أن السير على الطريق الإلهي إلى الله يجعل الإنسان قريباً من الله، وأن اقترابه من الله يحوّله تدريجياً إلى مرآة صقيلة تعكس الطاقة الإلهيّة عنه على ما يحيط به، وكلما ازداد هذا الإنسان اقتراباً من الله ازداد مقدار ما ينعكس عنه من الطاقة الإلهيّة. إن هذا الانعكاس للطاقة الإلهيّة يتجسد في أنواع الظواهر الخارقة للعادة، بما فيها المتزامنات، التي تطال مختلف جوانب حياة السالك نفسه والمحيط الذي يعيش فيه. وهذا يعني أن السير على الطريق الإلهي إلى الله، وبالتالي الاقتراب من الله عز وجل، يغيّر من تركيبة الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، حيث يبدأ هذا الواقع بالتحول تدريجياً من عالَم أسباب مألوف بالدرجة الأولى، أي عالَم تدخّل إلهي غير مُباشر، إلى عالَم فيه الكثير من خوارق إلهيّة، بعضها من خوارق عالَم التدخّل الإلهي غير المُباشر، كالتي تتضمن تدخّلاً من عالَم الطاقات الفائقة، إلا أن معظمها من خوارق التدخّل الإلهي المُباشر. أي أن واقع الإنسان يتغير بشكل جوهري عن واقعه قبل الطريقة والذي كان واقعاً مشابهاً لواقع الناس البعيدين عن الله.

إن ما يحدث لبيئة السائر على الطريق الإلهي إلى الله نتيجة تزايد التدخّل الإلهي المُباشر في حياته يشبه إلى حد كبير ما يحدث لجسمه في فعاليات الدرباشة حين يتعرّض لتدخّل مُباشر من قِبَل الطاقة الإلهيّة. فكما تُعطِّل الطاقة الإلهيّة قوانين جسم السالك لتَدخُل الخناجر والأسياخ والسيوف في مختلف مناطق جسمه من غير أن يُصاب بالأذى الذي تحدثه عادة مثل هذه الإصابات، فإن المدد المتزايد من التدخّل الإلهي المُباشر في بيئة الإنسان السالك يجعل قوانين عالَم الأسباب تزداد انحساراً ليتحول واقعه إلى واقع جديد يتشكّل من المزيد من تجلّيات التدخّل الإلهي المُباشر؛ خوارق (كُنْ فَيَكُون). وهكذا يشهد الإنسان بعينه تغيُّر واقعه نتيجة التزامه بشروط السير على الطريق، ويشهد زيادة معدل هذا التغيُّر مع زيادة توجهه نحو الله.

ليست المفردات الجديدة التي تبدأ بالظهور في حياة الإنسان السالك وفقاً لمنهج الطريقة مُشكِّلةً واقعه الجديد مجرد ظواهر خارقة للمألوف من القوانين والعادات، ولكنها خوارق إلهيّة المصدر تشير صراحة وعلناً، لا ضمنياً ولا سراً، إلى خالقها. حيث يبدأ واقع السائر على الطريق الإلهي إلى الله بالتغير من واقع ظاهره أسباب وباطنه الله إلى واقع ظاهره وباطنه الله، من واقع يتجلى فيه الله بإسمه «الباطن» من خلال ظواهر سببية، إلى واقع يتجلى فيه الله بإسمه «الظاهر» من خلال خوارق (كُنْ فَيَكُون). إن هذا هو جوهر المضمون الرسالي لظواهر التدخّل الإلهي المُباشر التي تبدأ في التجلي في واقع الإنسان المسافر على الطريق الإلهي إلى الله، والتي تشكّل المتزامنات جزءاً كبيراً منها.

يمثّل الظهور المتزايد للخوارق الإلهية في واقع مُريد الوصول إلى الله عملية تعليم فريدة يعلِّم الله من خلالها الإنسان النظر إلى العالَم بمختلف أشيائه وظواهره بشكل مغاير تماماً لما كان يألفه قبل أن يسير على الطريق الإلهي إليه. فمن خلال تدخّله المتزايد بإسمه «الظاهر» في حياة الإنسان يعلّم الله عبده أن يراه دائماً. فقد شاهدنا في المتزامنات وغيرها من مفردات لغة الإشارة كيف تفقد الدلالات الفيزيائية العادية للأشياء والظواهر أهميتها بتحول هذه الأخيرة إلى رموز في لغة الإشارة الإلهية وعلامات تشير إلى الله. إن ظهور الأسماء والأرقام والحيوانات والأماكن ومختلف الأشياء والحوادث في سياقات ظواهر خارقة للعادات والمألوفات كإشارات إلهيّة تشير بمختلف الأشكال إلى خالقها تجعل الإنسان يُباين وبشكل تدريجي طبعه في النظر إلى مفردات الوجود هذه من خلال دلالاتها وخواصها الفيزيائية وعلاقاتها السببية بعضها ببعض ليبدأ في النظر إليها كعلامات ودلائل تشير إلى الله عز وجل.

بسبب من طبيعتها وكونها تشكّل جزءاً كبيراً من خوارق التدخّل الإلهي المُباشر التي تصاحب السير على الطريق الالهي إلى الله، فإن للمتزامنات بالذات دوراً مهماً في تغيير الأسلوب الذي ينظر به الإنسان إلى الوجود. إن اهتمام الإنسان بهذه الظواهر العجائبية وإعطاءه لها قدْرها الذي تستحق من

الدراسة والتفكّر هو الشرط الأساسي الأول الذي يجب أن يُحسِن الالتزام به وذلك ليتعلّم التعامل بشكل صحيح مع واقعه المتغيّر وليُحسِن التقاط الدروس التي يُلقيها عليه هذا الواقع الجديد. فبالاهتمام الجدّي بخوارق واقعه الجديد والالتزام الدقيق بشروط السير على الطريق، هذا السير الذي هو بوابة التقوى، يجمع الإنسان بين مفردات واقعه الجديد وثمرة التقوى من العلم الذي يتطلبه التعامل مع هذه المفردات، وبالتالي رؤية الواقع على حقيقته؛ عالَماً قائماً ومُسيَّراً بالله. إن علم الإشارة الإلهية هو أحد تجليات علم رؤية الوجود على حقيقته، أو «علم الحقيقة»، الذي لابد للإنسان من الحصول عليه للوصول إلى الله. فبينما يجعل علم الإشارة الإلهية الإنسان يرى تجليات التدخُّل الإلهي المباشر في مفردات لغة الإشارة، فإن علم الحقيقة يجعل الإنسان يرى هذه التجلّيات تطال كل شيء وظاهرة من دون استثناء.

إن احتواء واقع السائر على الطريق الإلهي إلى الله على المتزامنات وغيرها من خوارق التدخّل الإلهي المُباشر هو من المتطلبات الأساسية لحصول الإنسان على علم الحقيقة. إذ أن هذه الظواهر العجائبية هي الوسيط الذي يتجلى للإنسان من خلاله ما يمنحه الله له من علم الإشارة وغيره من العلوم الإلهية التي هي تجليات علم الحقيقة. لذلك فإن وظيفة هذه الخوارق الإلهية، التي تأخذ بإشغال جزء كبير من واقع السائر على الطريق الإلهي إلى الله لا تقتصر على تمكين الإنسان من التيقُّن من أن الله هو الفاعل الحقيقي في هذه الظواهر الخارقة لقوانين العادة، وإنما تتجاوز ذلك إلى جعْل الإنسان يتلمّس لمس اليد تسلّط الله على كل شيءٍ وظاهرة بما فيها أشياء وظواهر عالَم الأسباب، وذلك من خلال كونها واسطة الوصول إلى علم الحقيقة. فعلم الحقيقة يجعل الإنسان يتذكّر الله كلّما وقع بصره على شيء وليس فقط عندما ينظر إلى الخوارق من الظواهر، وذلك لأن جوهر علم الحقيقة هو القدرة على النظر إلى العالَم بنور الله الذي يجعل الناظر به يرى كل شيء على حقيقته، موجوداً قائماً بالله، دائم الوجود بدوام مدد الله له. إن نور الله يكشف للناظر به كل شيء، ولذلك قال

الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم (اتَّقُوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)، وقال الشيخ عبد القادر الكيلاني قدَّس الله سرّه العزيز «الصدّيق ينظر بنور الله عز وجل لا بنور عينه ولا بنور الشمس والقمر» (الكيلاني، 1989: 79)، وقال كذلك قدَّس الله سرّه العزيز « المؤمن يعرف الخَلق، له فيهم علامات، قلبه حسّاس، ينظر بنور الله عز وجل الذي أسكن في قلبه النور» (الكيلاني، 1989: 80). إن الأسباب هي حجاب بين العبد وربّه، ولذلك فإن العبد لا يصل إلى الله إلا من بعد أن يصل إلى مرتبة النظر بالله فلا يعود يرى الأسباب وإنما يرى مُسبّب الأسباب: «الاعتماد على الأسباب يُنقص الايمان ويُطفئ نور الإيقان ويحجب القلب عن ربّه عز وجل، ويستدعي المقْت منه ويُسقطه من عينه ويسد باب قربه» (الكيلاني، 1989: 87).

إن المتزامنات وغيرها من خوارق العادات هي واسطة تعليم الإنسان ونقله إلى مقام رؤية آثار النور الإلهي تنعكس عن أشياء الوجود. فاذا اكتسب الإنسان علم الحقيقة انتقل إلى مقام أهل النظر إلى الله الذين لا يرون في الوجود سواه. إن علم الحقيقة هو علمٌ بالوجود على ما هو عليه وبمَن فيه على ما هم عليه، وهذا علم لا يتحقق إلا بالنظر إلى الوجود بنور الله. وعلم الحقيقة هو علم مشاهدة وعَيان حيث يشهد الإنسان ويعاين بنور الله، الذي لا يمكن سبْر غور حقيقة الوجود إلا بالنظر به، أن الله هو سبب الوجود الوحيد، وهو الموجود الحقيقي والصمدي الوحيد لأن كل وجود غيره هو وجود مخلوق بواسطته وقائم بمدده. إن الناظر إلى الأشياء بغير وساطةٍ من ضياء لا يستطيع على الإطلاق أن يراها على ما هي عليه في نور الشمس أو ضوء المصباح الكهربائي، وكذلك فالناظر إلى الوجود، بكل ما فيه ومَن فيه، لا يستطيع أن يراه على ما هو حقاً عليه إلا بواسطة نور الله الذي بانعكاسه عنه تتبيّن حقيقة الوجود على ما هو عليه.

إن الإنسان الذي يصل إلى علم الحقيقة، أي يكتسب مقام الرؤية بنور الله، يفهم عقلياً، وعيانياً كذلك، سبب إطلاق الله عز وجل في القرآن العظيم تسمية «آيات» لا على المعجزات والكرامات من خوارق (كُنْ فَيَكُونُ) وعلى كلامه

الذي أنزله في كتابه العزيز فقط، ولكن على كل ظواهر عالَم الأسباب أيضاً، أي على كل ما في الوجود. إذ أن الواصل إلى هذا المقام يرى تدخُّل الله متجلياً في الظاهرة الطبيعية المألوفة ويشهد بأن الإرادة الإلهيّة هي القانون الحقيقي الوحيد الذي يسيّر كل شيء كما يراه متجلياً في الظواهر التي يخرق فيها الله القوانين التي وضعها. فالاختلاف بين ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر وظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر يختفي في عين الناظر إلى الوجود بنور الله، لأن هذا النور يبيّن للناظر أن حقيقة وباطن أسباب ظواهر التدخّل الإلهي غير المُباشر هو تدخّل إلهي مُباشر هو الذي يديم وجود الأسباب كما أظهرها إلى حيز الوجود من بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً. إن الهدف الكامن من وراء المتزامنات وغيرها من ظواهر التدخّل الإلهي المُباشر لا يتوقف عند حد دعوتها الإنسان إلى التسليم بأن الله عز وجل هو الذي يقف من وراء حدوثها وإنما يتعدى ذلك إلى جعل الإنسان يسلك الطريق الذي يجعله يصل إلى التيقُّن من أن الله عز وجل هو الذي يقف من وراء حدوث الظواهر المألوفة والظواهر غير المألوفة من قبيل خوارق العادات التي لا تحتاج تدخلاً إلهياً مباشراً من لدنه كالغالبية العظمى من الظواهر الخارقة للعادة في عالَم الأسباب، كما أنه هو الذي يخرق قوانين عالم الأسباب في ما يُجلّيه من خوارق للعادات معجزاتٍ وكراماتٍ وظواهر أخرى كثيرة من تجليات تدخُّله الإلهي المباشر في شؤون هذا الوجود.

يتبيّن مما تقدم أن خوارق التدخّل الإلهي المُباشر بشكل عام، والمتزامنات بشكل خاص، لها دور غاية في الأهمية، ولا بديل له، في جعْل السائر على الطريق الإلهي إلى الله يصل إلى علم الحقيقة الذي لا يمكن الوصول إلى الله قبل الفوز به. إذ طالما بقي الإنسان عاجزاً عن رؤية عدم وجود موجود صمدي سوى الله الذي يقوم به كل موجود، فإن الموجودات التي سيتوهم الإنسان صمديتها ستبقى قائمة كحجاب يمنعه من الوصول إلى ربّه الذي لا يصل إليه الإنسان إلا حينما يصبح من الذين ينظرون إلى الوجود فلا يرون موجوداً حقيقياً سوى الله، وأن كل الموجودات سواه قائمة به. إذاً فان الهدف النهائي للمتزامنات، وغيرها من

خوارق التدخّل الإلهي المُباشر، جعَل الإنسان يصل إلى مقام رؤية الله بنور الله عجزاً حقيقياً عن إبصار سواه، وهذا هو مقام «العرفان بالله». فالعارف بالله هو الذي فنى في الله عز وجل فأنعم عليه بعلم الحقيقة الذي به يعرف ويشهد حقيقة كل شيء. إن العارف بالله هو العارف بواسطة ما آتاه الله من علم، وهو الناظر بنور الله إلى حقيقة الوجود المخلوق من قِبل الله والقائم بالله إلى ما يشاء الله.

اللهُمَّ صلِّ الصلاةَ الكاملةَ وسلِّم السلامَ التامَّ على سَيِّدنا مُحمد الذي به تَنْحَلُّ العُقَدُ وتنفَرجُ الكُرَبُ وتُقضى الحوائجُ وتُنالُ الرَّغائبُ وحُسْنُ الخَواتِم وعلى آلِه وصَحْبِه في كُلِّ لَمْحَةٍ وَنَفَسٍ عَدَدَ كُلِّ مَعْلُومٍ لَكَ.

إن أهم ما تتميز به ظواهر التزامن هو انتماؤها لواقعَين لا تشابُه بينهما على الإطلاق: واقعها المسؤول عن الطاقة التي لا تحدث بدونها، وهذا الواقع الذي لا نعرف غيره، والذي لابد لها من أن تتجلى فيه حتى يكون بمقدورنا أن نعي بها. فهي ظواهر خارقة للمألوف عابرة الى واقعنا المُعتاد هذا من واقع آخر يتواجد معه على الدوام، وهي محمَّلةٌ برسائل تتفاوت مضموناً باختلاف الشخص الذي تحدث هذه الظواهر الخارقة للعادة بوجوده، ومحمّلةٌ بمعلومات بالإمكان استخلاص معنى من جرّاء حدوثها. وهي بعدُ تتكوَّن من مفردات يمازجها غموضٌ وتُغلِّفها رمزيةٌ ليس بمستطاع كل من هبَّ ودب استخلاص المُراد من وراء حدوثها بفض شفرة رموزها وإزالة النقاب عن هذا الغموض الملازم لها لامحالة مادامت ظواهر ثنائية الانتماء لواقعين. وظواهر التزامن تتدرج من البساطة النسبية الى التعقيد المُفرَط. فهناك فرقٌ شاسع بين ظواهر التزامن التي تحدث لعامة الناس وبين ظواهر التزامن التي تلاحق السائر على الطريق الإلهي الى الله ليلَ نهار. فظواهر التزامن التي تحدث للغالبية العظمى من بني آدم تهدف لجذب انتباه الإنسان الغافل عن الحق إلى الخروج من ظُلُمات العيش بوهم انتفاء أي وجود لغير هذا الواقع المنظور الى الحياة بنور الإيمان بأن هناك واقعاً آخرَ غير منظور يتواجد مع واقعنا المألوف وإن عجزت أبصارُنا عن أن تدركه لفرْط لُطفه واستخفائه. فاذا ما نجحت هذه الظواهرُ بجذْب انتباه من كان له عقل سليم بعيداً عن حيثُ تتجه على الدوام أنظارُ معظم بني آدم، فانها سوف تأخذ بالاضطراد والازدياد والتنوع وذلك بمجرد شروعه بغذ السير على هذا الطريق غير المألوف، وذلك للتدليل على أنه سائرٌ لامحالة على الطريق الحق المؤدي إلى الله بحق. إن السائر على الطريق الإلهي الى الله سائرٌ على طريقٍ ليس كمثله طريق، طالما كان طريقَ الصِعاب أخذاً للنفس بما لا تهوى

واضطراراً لها على ما تكره وإرغاماً لهواها على الانزواء بعيداً عن أن يكون له إحكام السيطرة عليها. لذلك كان السائر على هذا الطريق سائراً على طريق قَفْرٍ من الناس وحيداً ليس هناك مَن يؤنسه وهو في مبتدأ الرحلة الطويلة فراراً إلى الله. وهذا ما يجعل من هذه الظواهر الغامضة تلاحقه برسائل مفادها أنه سائرٌ على الطريق الصواب وأنه لا موجب هناك لإحساسه بالوحدة هذا.
إن الدور التعليمي الذي تضطلع هذه الظواهر القيام به خدمةً للسائر على الطريق الإلهي الى الله يجعل منها لا تنفك تحدث له ليلَ نهار برهاناً من الله على أنه غيرُ ضال بمخالفته عن المألوف الإنساني وخروجه على النص التقليدي للغالبية العظمى من أفراد النوع الإنساني! لذا فأول ما لن يكون بمقدور هذا السائر إغفاله من أمر هذه الظواهر اللاهثة وراءه أنها قد أخذت بالخروج على النمط التقليدي المُميز للظواهر الخارقة للمألوف وذلك بتزايُد حدوثها وتلاحُق ظهورها العجائبي في حياته على مَدار الساعة. إن ظواهر التزامن، كمثال على هذه الظواهر الخارقة لمألوف الظواهر الخارقة للمألوف، سوف تأخذ بالحدوث للسائر على الطريق الإلهي الى الله بصورة لن تجعل منه إلا على يقين مطلق وثقة تامة بأنه حقاً على الطريق إلى الله مادام حدوثُها قد اتخذ له نمطاً متميزاً عن ذاك الذي يُميز ظواهر التزامن المألوفة التي تحدث لكل البشر، وبتواترٍ ضيئلٍ للغاية، ماداموا لا يبالون بها ولا ينجحون في الالتفات إليها لتشرع هي من ثم بملاحقتهم بلا انقطاع. فعقل السائر على الطريق الإلهي الى الله ليس بمقدوره نسيان ما كان يحدث له من ظواهر تزامن كانت هي السبب الذي حدا به للإعراض عن مشاركة الغالبية العظمى من بني آدم لهوهم وخوضهم في متاهات العبودية للنفس وهواها فراراً قلبياً صادقاً من الله. فتلك الظواهر كانت طوق الإنقاذ الذي نجا به من الظلمات سيراً على طرُق الغي والضلالة الى النور سيراً على الطريق الذي يتكفل وحده بإيصال مَن كان صادقاً في طلبه لله إلى الله الإله الحق. لذلك فهو لن يغفل عن ملاحظة هذا الفرق الشاسع بين ما كان يحدث له بالأمس القريب وبين ما يحدث له اليوم من بعد اتخاذه هذا الطريق

منهاج حياته بكامل مفرداتها وبجميع تفاصيلها ما دق منها وما عظُم. ولذلك أيضاً فهو أبداً لن يتعامى عن هذا الذي شرع يحدث له ولن يكون بمقدوره أن لا يجد فيه رسالةً ليس له ألا ينجح في فض محتوياتها وقراءة ما تضمنته من معانٍ لا تنطق إلا بكل ما هو كفيلٌ بجعْله يتمسك بهذا الطريق كما لا يتمسك أهل الدنيا بدنياهم الزائلة عما قريب! ولأنه ليس مَعنياً هو وحدُه بهذا الفيض الخِضَم من هذه الظواهر الخارقة لكل ما هو مألوف فان الرسائل التي سوف تُحمَّل بها هذه الظواهر لن تكون مُوجَّهة إليه فحسب. وهنا تكمن واحدةٌ من أهم خصائص هذه الظواهر ألا وهي رساليتها التي تخص الكل وإن انحصر حدوثُها، بدايةً وأول الأمر، بواحد أو أكثر من أفراد الطائفة الإنسانية. فهذه الظواهر لا تخصه هو بالذات حتى وإن كانت لا تحدث إلا بتواجده هو بالذات وعلى وجه الخصوص دون غيره من بني آدم! إن الرسالة التي تحملها هذه الظواهر بالإمكان أن تُلخصها العبارة التالية: «بإمكانك أنت أيضاً أن تكون مُلاحَقاً من قِبَل ظواهر مثيلة إذا ما أنت بادرت إلى السير على الطريق الذي يسير عليه هذا الذي لا تحدث هذه الظواهر إلا بتواجده، فهل أنت سائر؟!» إن هذه الرسالية هي لُب المعنى الكامن من وراء حدوث الظواهر الخارقة لكل ما هو مألوف عن الظواهر الخارقة للمألوف؛ هذه الظواهر التي أبداً لن تحدث خارج سياق السير الصادق على الطريق الإلهي الى الله. وهذه الرسالية بعدُ ذات مرام إرشادية لا تنازُل لها عنها البتة. فمادام الكل مستهدَفاً بحدوثها فائق الخارقيةِ هذا، فإن رسالتها التي لا تحدث إلا لتُبلغها هي رسالةُ دعوة الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة كما أمر بهما قرآن الله العظيم. إن المعجزاتِ خوارقٌ للعادات أُيِّد بها رُسُل الله نُصرةً إلهية لهم وهم يدعون الناس لسلوك الطريق الإلهي الى الله فيطالَبون بالحجة والبرهان والدليل. والمعجزات، ما خلا معجزة الله الخالدة أبداً القرآن العظيم، إذ تختفي بتبليغ الرسل للرسالة، فان البرهان الذي سوف يُطالَب به كل داعٍ الى الله سوف تتكفل خوارقُ العادات المرافقة للسير على الطريق الإلهي الى الله بتقديمه على طبق من ذهب، وذلك شريطة التزام المطالِب بهذا البرهان بمطلبٍ

واحدٍ هو خضوعه لمعجزة الله الباقية على الدوام بانضباطه التعبدي لله وفقاً لما تضمنته آيات هذه المعجزة الخالدة: قرآن الله العظيم. إن القرآن العظيم ليُبرهن على إعجازيته المتعالية على الزمان، والممتدة في كل مكان، بهذا التسلط على عالَم العجائب والغرائب وخوارق العادات. فظواهر التزامن الفائق، وكل الظواهر الخارقة للمألوف الذي تُشكله الظواهر الخارقة للمألوف الذي درجنا على اعتباره كل ما هنالك من مألوف، لن تحدث إلا لمن سار على الطريق الإلهي الى الله كما بيَّنه القرآن العظيم. إن هذا البُعد الرسالي لظواهر التزامن الفائق، وغيرها من الظواهر الخارقة لكل ما نألفه من نظام عقلي للوجود بظواهره المألوفة وغير المألوفة، هو جوهر المعنى الذي تحمله، بل أمانة هذه الظواهر لكل من بمستطاعه أن يتنازل عن الباطل، وإن أجمعت عليه غالبيةُ البشر، من أجل الحق، وإن لم ينتصر له إلا آحادٌ أفرادٌ خرجوا على الإجماع الإنساني على الخوض في متاهات الفرار من الله صادقَ عبودية للنفس وهواها! فكيف تحدث إذاً هذه الظواهر دون أن يكون لحدوثها هذا معنى كامن بالإمكان الوقوع عليه بعقلٍ سليم من آفات الغرور والجهالة المُقنَّعة بقناع العلم الزائف والخَبال المتلفع برداءِ العقلانية المُتكلفة؟! لقد كانت ظواهر الوجود كما تحفل بها السمواتُ والأرض كفيلة بجعْل الإنسان المتفكر فيها تدبراً مؤمناً بالله عاجزاً عن أن يزّاور عن الحق الذي جاءه به الدُعاةُ الى الله. ولكن الإنسان اليوم، ومن بعد هذا المد العارم من الإلحاد والكفر والفسوق والنفاق، أضحى عاجزاً تمام العجْز عن أن يكتفي بهذه «الظواهر المألوفة» ليستعين بها على بث الاطمئنان في ربوع العقل منه والقلب. لذلك كان القرآنُ العظيم بالمرصاد حاضراً لنجدة مَن كان صادقاً في استنصاره لله وطلبه لتدخله المباشر انتصاراً للحق على الباطل في زمان تلوَّن فيه الباطل حتى ما عاد بوسع المرء أن يتبينه إلا بشق الأنفس! إن ظواهر التزامن الفائق، بتحلقها حوالي السائر على الطريق القرآني الى الله بوسعها أن تُقدم للإنسانية البرهان الذي يكفي العقل والقلب منها ليطمئنا ويوقنا بأن الله حق وأن ما سواه باطلٌ، وإن كانت عليه الغالبية العظمى من أبنائها السائرين بكل

فرح وحبور الى جهنم وبئس المصير وهم لا يعلمون! إن التجفير الملازم عادةً لظواهر التزامن، والذي يصبغها بصبغته المُلغِزة، أمر مقصودٌ من قِبل الذكاء المُسبِّب لحدوثها مادامت هذه الظواهر هي في حقيقة الأمر رسائلُ محملة بمعنى ليس من سبيل للوصول إليه إلا من بعد إدمان النظر إليها بعينٍ مؤمنة لا قدرة لها على التعامي عن الحق إبصاراً للباطل وتوهماً له بأنه الحق!

وقد يتساءل المرء عن السبب في جعْل الله حياة البعض من خلْقه يغمرها مدٌّ من ظواهر التزامن، بتجلّيات لها كثيرة ومتنوعة، وهم أُناس لا فرق بينهم وبين الغالبية العظمى من بني آدم، وذلك على قدْر تعلُّق الأمر بالبُعد عن الله إعراضاً عن السير المخلص على الطريق الإلهي إليه. فاذا كان كارل غوستاف يونغ مثلاً شخصاً من عامة الناس من الذين لا رغبة لهم في التحرُّر من أسْر النفس فراراً الى الله تخلُّصاً من هواها، فلماذا كانت ظواهر التزامن، من متزامنات ومتلاحقات ومتراكبات ومتداخلات ومتشاكلات ومترافقات ومتصاحبات ومتشابهات، لا تكف عن ملاحقته، ملاحقةَ ظواهر خارقة للمألوف له أخرى، كل حين وآخر؟ إن المرء لا يسعه غير أن يعجب لهذا الاهتمام الإلهي الاستثنائي بشخص مثل يونغ لا علاقة له من قريب أو بعيد بالطريق الإلهي الى الله. إلا أن الدهشة سرعان ما ستزول إذا ما نحن تذكّرنا أن يونغ لم يكن شخصاً عادياً كأيٍّ من عامة الناس؛ لقد كان يونغ عالِماً حقيقياً كما تشهد له بذلك سعة اطّلاعه وتنوّع معارفه وتعدُّد الألسن التي كان يُتقنها نطقاً وكتابة وتبحُّره في ثقافات وأديان الغالبية العظمى من بني آدم، ناهيك عن كونه باحثاً رصيناً في مجال النفس البشرية. إن هذا كله جعل من يونغ محط أنظار الله لا لشيء إلا لأنه كان متميِّزاً بما هو كفيلٌ بجعْله يستيقن من أن هناك ذكاءً من وراء ما كان يلاحقه من ظواهر خارقة للعادة لا يمكن أن يكون ذكاءً مألوفاً من قبيل ما هو معروف من تجليات أرضية للذكاء. لقد كان بمستطاع يونغ أن يقع على الحقيقة الكامنة من وراء خوارق العادات هذه لو أنه لم يكن مُصراً على الإعراض عن الانسياق مع ما كانت لا تفتأ تُذكِّره به من وجوب أن يتدبَّرها بعقلٍ سليمٍ ليراها على ما

هي عليه لا كما توهّمها. كان بمقدور يونغ أن يقع على ما حُمِّلت به هذه الظواهر الغامضة من حقائق كانت ستغيّر مجرى حياته بالكامل لو أنه لم يتشبث بما ظنه مفادها وفحواها. عندها كان يونغ سيصبح منارةً يهتدي بضيائها خَلْقٌ كثير لا داعيةً الى الإغراق في الابتعاد عن الحق كما انتهى به الأمر. فلو أنه رعى هذه الظواهر حق رعايتها، أما كان سيهتدي بها الى الله وبذلك يستهدي به كل من اتَّبعه وهو يظن أنه قد اتَّبع الحق؟! إن يونغ لم يكن بالشخص العادي الذي لا فرق بينه وبين الكثيرين. فلقد كان قائداً التفَّ من حوله جمع غفير من خيرة عقول زمانه ومكانه وسار على نهج نظرياته عدد كبير من الناس كانوا كلهم، أو معظمهم، سيتّخذون مساراً آخر لو أنهم اتّبعوا يونغ آخر لا الذي اتّبعوه وهم يظنون أنهم يُحسِنون صُنعاً! والآن لنتصوّر ما كان سيحدث لو أن يونغ، بعقليته الجبارة ومعارفه الغزيرة وقلمه المبدع، لم يتغافل عن الحق الذي حُمِّلت به ظواهر التزامن التي كانت لا تكف عن ملاحقته. أما كان يونغ سيُسخِّر كل كيانه، بكل ما حباه به الله، لخدمة الخلْق تعريفاً لهم بالحق الذي تجلّى له في تلك الظواهر الفريدة؟! أما كان ما بين أيدينا اليوم علمٌ جديد قوامه هذه الظواهر وما حُمِّلت به من حقائق ما كانت لتجد أحداً يُعبِّر عنها خير تعبير يوفيها بعض حقّها خيراً من يونغ زمانه ومكانه؟! إلا أن هذا الذي نتمناه لم يحدث لأن يونغ لم يكن راغباً في أن يقوم بتفريغ رأسه من الأفكار المسبقة ليتدبر بحيادية الحقائق التي تقدمها إليه ظواهر التزامن.

إذاً لقد استحق يونغ هذا الاهتمام الاستثنائي من لدُن الله لأنه كان سينجح في اكتشاف الكثير من الحقائق ذات الصلة بالرسائل الإلهية المحمولة ضمناً وصراحة بواسطة ظواهر التزامن، وبالتالي كان يونغ سيصل الى اكتشاف التدخُّل الإلهي المباشر من وراء هذا الظهور العجائبي لهذه الظواهر الخارقة للعادة مما سيجعل منه لامحالة داعية الى الله بقلم ولسانٍ قلَّ أن يوجد نظير لأيِّهما. إن دماغاً عبقرياً كدماغ يونغ كان سينكب علَى هذه الظواهر الغامضة فيوسعها بحثاً ودراسة، وهو ينظر إليها بعين مؤمنة، ليستخرج منها ما كان كفيلاً

بخلْق حضارة جديدة بإذن الله! لقد كان بمقدور يونغ أن يستعين بعبقريته وهي تتدبر هذه الظواهر العجائبية ليخرج على الناس بعلم جديد كان كثير من الناس سيهتدي به الى الله. أفلا يستدعي كل هذا أن يحاولَ الله اجتذابه إلى الطريق الإلهي إليه؟ إن مَن يتأمل الشعبية الكبيرة والجماهيرية الواسعة التي مازال يونغ يحظى بهما، على الرغم من الصعوبة البالغة التي يتجشّمها كل من يقوم بقراءة أي عمل من أعماله، لا يملك إلا أن يتحسَّر على هذا العقل الجبار وما آل إليه مآله وما أضحى عليه حاله! لقد كان بوسع يونغ أن يكون داعياً إلى الله على بصيرةٍ من هذا العلم الجديد المستند الى ما تكشَّف له بتدبُّره المؤمن لظواهر التزامن وبذلك يكون وسيلة لهداية خلق كثير من الظُلُمات الى النور، إلا أنه أخلَد الى الأرض وآثر الانصياع لصوت النفس وفحيح هواها على الانسياق مع ما كانت تدعوه إليه تلك الظواهر الناطقة بجبروت الله ومطلق هيمنته على الوجود وشامل تغلغله في تفاصيل ما يحدث فيه من ظواهر. إن يونغ مثال نموذجي على تدخُّل الله المباشر في حياة البشر، والعباقرة منهم بشكل خاص، من أجل لفْت انتباههم علّهم أن يدركوا أنه غير بعيد منهم فيسارعوا الى الفرار إليه. وهذا ما يجعل من ظواهر التزامن، وغيرها من كلمات اللّه التي لا تنفد، تتجلّى تدخلاً إلهياً مباشراً في حياة كل فرد من بني آدم. فما كان الله ليذر الإنسان على ما هو عليه من ضلالة وتخبُّط في ظُلُمات البُعد عنه فلا يقوم بكل ما من شأنه أن يلفت نظره ويجتذب اهتمامه بما هو كفيل بجعْله يعبر إليه لو أنه أنصت جيداً لما تقوله هذه الظواهر ولم يقم بترجمة كلماتها الى لغة توافق النفس وهواها! إن رحمة الله واسعةٌ بما يكفل لكل إنسان أن يحظى بنصيب من اهتمام الله به هو بالذات على وجه التحديد اهتماماً يتجاوز سابق وحاضر ولاحق فضله عليه نعمةً إلهية لا قدرة لإنسان على أن يحصيها. فالتدخُّل الإلهي غير المباشر في حياة كل فرد من أفراد الجماعة الإنسانية يتجلّى نِعماً كثيرةً ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَشْكُرُونَ﴾ (النمل: ٧٣). إلا أن هذا ليس كل ما

هنالك من تدخّل إلهي مباشر في حياة كل إنسان. فالله يلاحق الإنسان بتدخّل إلهي مباشر من لدنه أملاً في جعله يدرك أن له رباً وسع كل شيء رحمة وعلماً وأنه كادحٌ إليه كدحاً فملاقيه وإن طال عليه الأمد. لذلك فإن في حياة كل واحد منا أمثلة لا تُعد ولا تحصى تشهد بهكذا تدخل إلهي مباشر في حياتنا. إن هذا التدخل يتجلى ظواهراً خارقة للعادة من قبيل ظواهر التزامن وغيرها من كلمات الله التي لا تنفد ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لُقمان: ٢٧). فبوساطة من هذه الظواهر الفريدة يُعبِّر لنا الله عن عظيم اهتمامه بنا؛ هذا الاهتمام الذي لا يتعارض وما كتب الله على نفسه من أن لا نبي يُرسله من بعد خاتَم النبيين محمد صلّى الله تعالى عليه وسلّم. صحيحٌ أن حبل النبوّة الرسالية قد انقطع بانتقال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم الى الحضرة الإلهية يوم 632/5/22م، إلا أن الله لم يجعل هذا الانقطاع قطعاً لكل صلة له ببني آدم يتجلّى فيها تدخُّلُه الإلهي المباشر في حياة كل واحد منهم هو بالذات وعلى وجه التحديد. إن ظواهر التزامن وغيرها من خوارق العادات ذات الصلة بكلمات الله التي لا تنفد، هي تجليات لهذه الرحمة الإلهية الواسعة التي يريد الله أن يكشف لكل إنسان منا بواسطتها عن هذا الاهتمام الإلهي الذي لا يتعارض مع ما سبق لله وأن كتب على نفسه من وجوب أن لا يكون اتصاله الإلهي المباشر ببني آدم إلا وكما فصّلته الآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١). فكلمات الله لانهائية العدد وهي أبداً لن يكون بمقدور أحد أن يحيط بها عدّاً وإحصاءً. إن الله يتدخّل بصورة مباشرة في حياة كل إنسان هجوماً مقابلاً من لدنه على الهجوم الذي لا يكف عن شنّه الشيطانُ وقبيلُه على مدار الساعة: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ

أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٧). فالشيطان وخيله ورَجله يلاحقون الإنسان، كل إنسان، غوايةً وتزييناً علّه أن يُنصت لصوت الجحيم فلا يسمع إلا لهم فيُضلّوه عن سواء السبيل حتى لا يعود بمقدوره أن يتّجه إلا الى جهنم وبئس المصير: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الإسراء: ٦٤). إن هذا الهجوم الشيطاني حقيقة لاريب فيها وإن كنا لا نرى القائمين به من شياطين لا راحة لهم إلا بإرهاق الإنسان، كل إنسان، بما يُوحى إليه من كلمات الإغواء والتزيين. وهذا الهجوم اللامرئي فصّلته آيات القرآن العظيم وفيما يلي بعض من هذه الآيات الكريمة:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: ١٦٨)، ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٨)، ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: من ٦٠)، ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا. لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا. وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا. يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (النساء: ١١٧-١٢٠)، ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الأنعام: من ١٤٢)، ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٠-٢٠١)، ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ (الإسراء: ٥٣)، ﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا. يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (مريم: ٤٤-٤٥)، ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ

الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى. فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢٠-١٢١)، ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (فاطر: ٦)، ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٠)، ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (فُصِّلَت: ٣٦)، ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الزُّخْرُف: ٦٢).

إن هذا الذي يُخبرنا به الله في قرآنه العظيم هو من جملة الحقائق التي ما كان لنا أن نقع عليها بمفردنا وإن تعاضدت جهود كل بني آدم، منذ الخطوات الأولى للإنسان على سطح هذا الكوكب وحتى يرثها الله ومَن عليها، على سبْر أغوار المجهول توغُّلاً في العوالم غير المنظورة! إذاً لم يكن الله ليدع الإنسان يُواجَه بهذا السيل الجارف من كلمات الغواية والإضلال والتزيين دون سيلٍ آخر من كلمات الهداية والإنقاذ والتبيين. فاذا كان الشيطان لا يملك أن يُقسِر الواحد منا على اتِّباعه، مادام كل ما بوسعه القيام به لا يعدو أن يكون دعوة الى الكفر وتزييناً لسوء العمل لنراه حسناً، فإن الله أيضاً لا يُلزِم أحداً بوجوب سماعه إذا ما هو لم يكن من الذين ألزموا أنفسهم بالفرار الى الله نجاةً من عواقب الإعراض عنه. إن تدبُّر حياة كل إنسان منا كفيل بجعْلنا نستيقن من أن هذا التدخُّل الإلهي المباشر فيها هو حقيقة لاريب فيها. فظواهر التزامن ما كان لها أن تحدث لولا تدخُّل الله المباشر في حياة الإنسان وبما يتكفّل بجعْل هذه الظواهر الخارقة للعادة تحدث رغم أنف أسباب الواقع مادام هذا واقعاً تحت سيطرة خالق هذه الأسباب: الله الذي له مُلك السموات والأرض وهو رب كل شيء. إلا أن تدبُّر حياة البعض منا بوسعه أن يكشف النقاب عن مديات هذا التدخُّل الإلهي المباشر وبشكل يجعل من العَصي على أي مُتشكِّك أن ينكره. فقد يتوهّم البعض أن هذه الظواهر المحمّلة بكلمات الله هي لا أكثر من صُدَف لا ينبغي إعطاؤها ما لا تستحق من اهتمام فنظن بها أنها براهين على تدخُّل إلهي مباشر في حياة

الإنسان! إلا أن دراسة حياة هذا البعض بمقدورها أن تكشف النقاب عن أن هذا التدخُّل الإلهي يطال جوانباً لا يمكن التغاضي عنها مادام المتحقّق جراء هذا التدخُّل المباشر من لدُن الله هو مما لا سبيل للتعليل الصائب لظهوره الخارق للمعروف من القوانين والحقائق البشرية إلا بالرجوع الى الله. فليست ظواهر التزامن، على عظيم قدْرها وعميق دلالاتها الرسالية، بكلمات الله الوحيدة والتي لا كلمات أخرى لله سواها. إن حياة العبقري منا معشر الإنس حافلة بكثير جداً من هذه الكلمات الإلهية والتي يكفل الله له بها الوقوع على حقائق ما كان له أن يعرفها لولا هذا التدخُّل الالهي المباشر في حياته كشفاً له لهذه الحقائق. فلابد أننا نعجب كثيراً لهذا الذي تكشَّف للعباقرة منا من حقائق فلا نعلم كيف استطاع واحدهم أن يقع عليها وهو بشر مثلنا. إلا أن الاستعانة بغير الله تدخلاً إلهياً مباشراً في حياة العبقري منا لا ولن تجعل منا قادرين على أن نستبين المصدر الذي أتاح له الحصول على هذه الحقائق الفريدة. إن كل الحقائق التي «توصَّل» الى «اكتشافها» عباقرةُ النوع الإنساني هي رسائل حق عابرة من عالَم الغيب. فلا حدس هناك ولا غير ذلك من القابليات الفائقة التي نتوهّم أنها السبب في وقوع العبقري على ما فاتنا الوقوع عليه من حقائق الوجود. إن الله لا يني يتدخَّل بصورة مباشرة في حياة العبقري من أفراد النوع الانساني علّه أن يدرك أن هذا «التدخُّل» الخارق للعادة يستدعي منه وجوب التفكير بإله هو الله لامحالة طالما ما كان لما يُفاجَأ به أن يحدث لولا تدخُّله الإلهي المباشر هذا. وهذا الاهتمام الإلهي الاستثنائي بالعباقرة من أفراد الجنس البشري يُسوِّغ له أن واحدهم بإمكانه أن يفيد من تجليات هذه الكلمات الإلهية ليكون داعية الى الله لا إلى إله آخر سواه. إلا أن النسبة من عباقرة الإنسانية ممن استطاعوا اكتشاف المغزى الرسالي لهذه الكلمات الإلهية هي أقل بكثير من نسبة مَن توهّموا كلمات الله شيئاً آخر فضلّوا وأضلُّوا. فبدل أن يكتشفوا الموجود الحقيقي الذي لولاه لما كان لهذه الحقائق الفريدة أن تتجلّى لواحدهم، راحوا يدعون لآلهة ضرار توهّموا لها وجوداً حسبوا الحقائق هذه تشهد به! إن دراسة تاريخ الإنجاز الإنساني كفيلة

بكشف النقاب عن هذا التدخُّل الإلهي المباشر كما تُجلّيه تلك الحقائق التي لا يمكن أن يُعزى ظهورها الغريب هذا لعبقرية مَن توهّم أنه استطاع بحدسه أن يكتشفها! إن اهتمام الله بالعبقري من بني آدم، كما يُجلّيه ما يكشفه له من حقائق ذات صلة بالوجود وموجوداته لا قدرة للواقع المألوف على رفده بها، يهدف لجعْل هذا الإنسان المتميّز أداةً للأخذ بأيدي الآخرين الى الله وذلك من بعد أن ينجح في اكتشاف ما حملته معها هذه الحقائق من حقائق أخرى وهي تعبر الى هذا العالَم من عالمها الغيبي. إن الحضارة الإنسانية تدور من حول العباقرة شئنا أن نقر بذلك أم أبينا. لذلك فان الاهتمام الإلهي الاستثنائي بهم، كما يُجلّيه ما يقوم به الله من كشْف لواحدهم النقاب عن حقائق ما كان له أن يستعين بالواقع المألوف فيعرفها، هو جانبٌ من جوانب الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء. فلو أن واحد العباقرة استطاع أن يعبر بهذه الحقائق وما يرافقها من حقائق الى حيث يكون بمستطاعه أن يعرف ما يتوجّب عليه القيام به تجاه نفسه وتجاه الآخرين أما كان حالنا اليوم غير الحال؟! على أي حال لابد لنا من التأكيد هنا أن الحضارة الإنسانية، كتجلٍّ لهذه العبقرية، لم يكن لها أن تنشأ وتنمو وتزدهر لولا التدخُّل الإلهي المباشر كما تجلّى في ما قام به الله من جعْل العباقرة من بني آدم «يكتشفون» من الحقائق ما مكّنهم من صنع هذه الحضارة «الإنسانية»! وهكذا يتبيّن لنا أن الله لم يكن بعيداً، كما يتوهّم الكثيرون، عن الإنسان وهو يقوم بشق مسار حضارته على هذه الأرض، بل قريباً وقريباً جداً!

يشهد لله بهذا القرب الشديد أنه هو الذي علّم بالقلم، علَّم الإنسان ما لم يعلم. إن الدور الإلهي في الانطلاق بالحضارة الإنسانية الى هذا الذي تسنّى لها الوصول إليه لا ينبغي تهميشه وتسطيحه وبما يجعل منه مقتصراً على التدخُّل الإلهي غير المباشر في إحداث ما يحدث بوساطة حجاب الأسباب! فالله متدخِّلٌ بصورة مباشرة في حياة العباقرة من بني آدم وذلك بما يؤمِّنه لواحدهم من حظٍّ من حقائق الوجود يُطلعه عليها فيتمكّن بذلك من معرفة ما لا سبيل لمعرفته ولو أفنى عُمُره يُنقِّب في رُكام هذا الواقع المألوف! لنتدبّر الآيات الكريمة:

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: ١٢)، ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٨٠)، ﴿الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ. وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ١-٩)، ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١-٥). ألا تبرهن لنا هذه الآيات الكريمة على أن الله هو المعلم الأول للإنسان؟ إن الله الذي علّم النحل ما يُمكّنها من صناعة العسل هو ذاته الذي علّم الإنسان الكثير جداً من الحقائق التي يظن هذا الإنسان واهماً أنه هو الذي اكتشفها بلوذعيّته وعبقريته ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٨-٦٩). لذا لابد لنا من القيام بإعادة كتابة تاريخ الحضارة الانسانية وبما يتكفّل بتبيين هذا التدخُّل الإلهي المباشر في جعْلها تتّخذ هذا المسار الذي ما كان لها أن تشقّه وحدها بجهد إنساني منفرد ولو تكاتفت جهود بني آدم كلهم جميعاً! إن الحضارة الإنسانية، بهذا المعنى، حضارة لا تقل لابشرية عن كثير من الظواهر الخارقة للعادة والتي يظن الإنسان أنها ظواهرٌ لم تكن لتحدث لولا «قدراته الخارقة» و«قواه الفائقة»! لذلك فلابد من وقفة تتيح لنا القيام بمراجعة ما وقر لدينا من أفكار خاطئة بخصوص الدور الإنساني في صنع الحضارة البشرية. إن دراسة العبقريات الإنسانية بوسعها أن تبرهن لنا على أن التدخُّل الإلهي المباشر في حياة العبقري منا هو السبب الوحيد في الكثير جداً مما نظنه نِتاجاً صِرفاً لعبقريته الفذة! وهذا أمر يسير للغاية طالما كان بإمكاننا على الدوام تمحيص ما هو بشري وما

هو ليس ببشري من الحقائق وذلك بالرجوع الى هذا الواقع الذي أبداً لن يعجز عن رفدنا بكل ما من شأنه أن يُرينا الجذور الواقعية للنتاجات البشرية والجذور المجهولة للنتاجات التي لا يمكن أن نكون مصيبين في وصفنا لها بأنها بشرية!

والآن أما وقد تبيّن لنا أن لله دوراً في صياغة مسار الحضارة الإنسانية، عبر قيامه بالتدخُّل المباشر في حياة العباقرة من أفراد النوع الإنساني وبما يتكفّل بجعْلهم يقعون على حقائق لا جذور واقعية لها، فإن الوقت قد حان للتدبُّر في تدخُّلٍ خفيٍّ آخر، كان ومازال، له دور كبير في وصول حضارتنا الى هذا الحضيض الفكري خوضاً في متاهات الوهم والخَبال! فاذا كان العبقري منا محط اهتمام الله، لما يتفرّد به من مواصفات عقلية استثنائية تكفل له استخلاص نتائج كثيرة يتعذّر على الآخرين غيره استخلاصها إذا ما تجلّت أماماً من ناظريه وأنظارهم حقائقَ يُجلّيها الله تدخُّلاً مباشراً من لدُنه، فإنه أيضاً محط أنظار آخرين من خلْق الله ممن لا هَمَّ لهم إلا التربُّص ببني آدم تزييناً لهم الإعراض عن الحق وإغواءً يؤمّن لهم سرعة الوصول الى جهنّم! وهذا ليس تجنيّاً على خلْق الله هؤلاء. فالقرآن العظيم حافلٌ بذكْر هذا التربُّص منهم للإنسان. نكتفي بالآيات الكريمة التالية دليلاً على تواجد هذه الكائنات غير المنظورة معنا لغايات خبيثة لا يُعينهم على تمكُّنها من واحدنا إلا سماعُه لهم واستجابته لما يدعونه إليه من إمعانٍ في الغي وإيغال في الضَلال بعيداً عن الله ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (ابراهيم: ٢٢)، ﴿قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ (ق: ٢٧)، ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحشر: ١٦)، ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّجِيم. إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُون. إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُون﴾ (النحل: ٩٨-١٠٠)، ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِين. وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُون﴾ (المؤمنون: ٩٧-٩٨)، ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا. يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا. لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولا﴾ (الفرقان: ٢٧-٢٩). إذاً فهذه الغواية شيء حقيقي وهي أبعد ما تكون عن الخيال الذي نراه متجسداً أمام أبصارنا في أفلام الرعب الهوليوودية إياها! إلا أن الناس يتفاوتون في حظوظهم من هذه التدخُّلات الشريرة في حياتهم بتفاوتهم في العبقرية. فأكثر بني آدم حظاً من هذه التدخلات الشيطانية هم أولئك الذين وهبهم الله حظاً من العبقرية ميَّزهم بها عن باقي خلقه من البشر. وهذا أمرٌ مفهوم من بعد ما تبين لنا في السطور السابقة ما للعبقري منا من قدرة على استخلاص مفردات الرسائل الإلهية المتضمّنة في ظواهر التدخُّل الإلهي المباشر التي ينعم بها الله عليه. لذلك، وحتى تفوته فرصة الإفادة من هذه التدخُّلات الإلهية الهادفة لجرّه الى اتِّباع طريق الحق والقيام بما يُمليه عليه حرصُه على إنارة السبيل أمام الملايين الضالة من أبناء جنسنا الآدمي، فإنه يتعرَّض لهجوم متواصل من قِبل هذه الكائنات غير المرئية يتجلّى بأشكال عدة لعل من بين أبرزها وأكثرها شيوعاً بين العباقرة ما يُمكِّن واحدهم بموجبه من الحصول على حقائق غير واقعية، إلا أنها غير حقيقية في الوقت نفسه! فهذا العبقري إذا ما ابتلع الطُعم المسموم وسقط في الفخ المنصوب فانه سيغدو أداةً طيّعة بأيدي هذه الكائنات الخفية تتمكّن بواسطتها من التأثير البالغ على عدد كبير جداً من بني آدم. فواحد العباقرة من بني آدم لا يعيش وحده بل هو مُحاط بلفيف من الذين يتبعونه اتبّاع القطيع للراعي! لذلك كان لزاماً عليهم أن يضلّوا السبيل إذا ما هو ضل من قبلهم. إن تصفُّح تاريخ الفكر الإنساني كفيل بجعْل الواحد منا، من بعد هذا الذي تبيّن لنا، يعجب كيف فاته أن يدرك هذا التدخُّل

الخفي من قِبَل هذه الكائنات غير المرئية في حياة عباقرة الجنس البشري الذين قاموا بصياغة مفردات هذا الفكر ظناً وتوهُّماً منهم بأنهم هم مَن جاء الإنسانية بهذه الحقائق الفريدة! فالمرء يُعجزه لامحالة أن يقوم بإرجاع ما هو لابد واجده في صفحات تاريخ الفكر الإنساني من أفكار غريبة الى أصول وجذور واقعية لا تنتمي لغير تراب هذا الواقع المألوف. إلا أن النظر الى هذه الأفكار الغريبة بعين أبصرت لتوّها ما تقدَّم من حقائق ذات صلة بالتدخُّل الشيطاني في حياة الإنسان عموماً والعبقري منا خصوصاً، بمقدوره أن يُعيننا على تلمُّس الطريق الى حل هذا اللغز؛ لغز أصل هذه الأفكار التي ليس بالإمكان إرجاعها الى أرض هذا الواقع المُعتاد. لنتدبّر الآيات الكريمة التالية:

﴿تَاللَّه لَقَدْ أَرْسَلْنَا إلَى أُمَم منْ قَبْلكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَليُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَليمٌ﴾ (النحل: ٦٣)، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطينَ عَلَى الْكَافرينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ (مريم: ٨٣)، ﴿وَمنَ النَّاس مَنْ يُجَادلُ في اللَّه بغَيْر علْم وَيَتَّبعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَريد. كُتبَ عَلَيْه أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضلُّهُ وَيَهْديه إلَى عَذَاب السَّعير﴾ (الحج: ٣-٤)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بالْإثْم وَالْعُدْوَان وَمَعْصيَة الرَّسُول وَتَنَاجَوْا بالْبرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذي إلَيْه تُحْشَرُونَ. إنَّمَا النَّجْوَى منَ الشَّيْطَان ليَحْزُنَ الَّذينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بضَارِّهمْ شَيْئًا إلَّا بإذْن اللَّه وَعَلَى اللَّه فَلْيَتَوَكَّل الْمُؤْمنُونَ﴾ (المُجادلة: ٩-١٠)، ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذكْرَ اللَّه أُولَئكَ حزْبُ الشَّيْطَان أَلَا إنَّ حزْبَ الشَّيْطَان هُمُ الْخَاسرُونَ﴾ (المُجادَلة: ١٩).

إن إعادة كتابة تاريخ الفكر الإنساني بموجب ما قد تبيّن لنا آنفاً سوف تكشف النقاب عن الكثير جداً من الأوهام التي خُيِّل إلينا معها أن الإنسان وحده هو مَن قام بتسويد صفحات تاريخ هذا الفكر! فالنظرة هذه لن تعمل إلا على إبعادنا عن معرفة السبيل للخلاص من هذا الشَرَك القاتل. إن الملايين الضالة من أفراد الجماعة الإنسانية هي الناتج الذي حرصت الشياطينُ على التوصُّل إليه بقيامها

برَفد عباقرة البشر بـ «الحقائق اللاواقعية» هذه! فأنت أنّى جُلتَ ببصرك واجدٌ لامحالة تجليات لهذا التدخُّل الشيطاني في حياة الإنسان، لا مجرد اعتداد بالنفس وغرور وتكبُّر، ولكن إيماناً دينياً بحقائق زائفة لا برهان للقائلين بها عليها إلا الظن وما تهوى الأنفس! إن حضارتنا الحالية شيطانية-بشرية قبل أن تكون إلهية-بشرية بالمعنى الوارد فيما تقدَّم ذكره من كلمات. لذلك فلابد لمن يروم القيام بكتابة تاريخ هذه الحضارة ألاّ يغفل عن هذه الحقيقة حتى لا تفوته فرصة الاطِّلاع على ما لغير الإنسان من يد في صناعة ما هو إنساني صرف كما نتوهم ونظن! إن مَن يتَّهمنا بأننا قد بالغنا كثيراً في نسبة ما هو من صنْع أيدي أفراد النوع الإنساني الى كائنات هي، وإن قُلنا بأنها موجودة تصديقاً منا لما جاءنا به الدين الإلهي، فإنها لا قدرة لها على أن تفعل ما نعزوه إليها من تدخُّل خفي متواصل في مسار الفكر الإنساني، نقول إن من يتّهمنا بهكذا اتهام إنما ينسى ما تعلّمناه من قرآن الله العظيم بهذا الشأن. لقد أمرنا الله أن نؤمن بموجودات غيبية لا قدرة للعين الإنسانية على رؤيتها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النِّساء: ١٣٦). إن القول بأن هنالك كائنات غيبية متواجدة معنا لابد وأن يكون إيماناً قرآنياً بهذا الذي يتضمّنه القول هذا، وإلا فهو مجرد نطق لكلمات لا شهادة من القلب لها بأنها انطلقت منه. فاذا قلنا بأننا نؤمن بوجود هذه الكائنات تصديقاً منا لما جاءنا به الدينُ الإلهي وجب علينا بالتالي أن ننظر الى الوجود بإقرار منا بأن لهذه الكائنات فعلاً وأثراً وتأثيراً في مفرداته بإذن الله. لننظر الى هذا الذي تعلّمناه بتدبُّرنا القرآن العظيم؛ فالوجود ليس هو الوجود الذي نألفه والحضارة ليست هي الحضارة التي توهمنا بأنها إنسانية محضة. لنعد الى الله ولننظر الى الوجود بعينٍ وقلبٍ مؤمن لا بعينٍ وقلبٍ ميت، ولندرس حضارتنا على ضوء ما كشف لنا النقاب عنه قرآنُ الله العظيم حتى نراهما على حقيقتيهما: وجوداً

متواجدةٌ فيه كائناتٌ متدخِّلة في حياتنا إن نحن سمحنا لها بالتأثير علينا وإلا فهي لا تملك أن تفعل لنا شيئاً، وحضارةٌ دورُ الإنسان في صياغة مفرداتها ليس هو الدور الأوحد! وآخر ما ينبغي علينا الإقرار القلبي به أن ندعو الله ذاكرين ما علّم الله رسوله الكريم صلّى الله تعالى عليه وسلّم أن يذكره ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ. وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾ (المؤمنون: ٩٧-٩٨)، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ(١)مَلِكِ النَّاسِ(٢)إِلَهِ النَّاسِ(٣)مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ(٤)الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ(٥)مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (النَّاس: ١-٦).

إلا أن هذه هي ليست رسالة ظواهر التزامن الوحيدة. فالعقل السليم، من بعد فراره الى الله بسفينة هذه الظواهر الخارقة للمألوف العقلي، سوف يكون قادراً على أن يفيد من رسائل أخرى بمعانٍ غيرها وذلك من بعد شروعه بالسير على الطريق الإلهي الى الله والتزامه بضوابطه انقياداً صادقاً لقرآن الله العظيم؛ فما هي يا تُرى هذه الرسائل الأخرى التي سوف تلاحقه بها ظواهرُ التزامن وغيرها من الظواهر الغامضة؟

المراجع العربية

1. محمد البخاري (1896). صحيح البخاري. مصر: المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق.

2. جمال نصار حسين (1995). الباراسايكولوجيا بين المطرقة والسندان: بحث تجريبي رائد في الخوارق المحمدية للطريقة العليّة القادريّة الكسنزانيّة. بيروت: دار الطليعة.

3. جمال نصار حسين (1996أ). الباراسايكولوجيا المُعاصرة من الإلحاد إلى الايمان: دعوة لتأسيس باراسايكولوجيا جديدة، عمّان: دار الكرمل.

4. جمال نصار حسين (1996ب). حقيقة الظواهر الخارقة: قراءات في الباراسايكولوجيا العربية المؤمنة، عمّان: الدار الاهلية.

5. جمال نصار حسين (2004). نشوء وارتقاء آدم وحواء.. قراءة في أصول المشكلة الإنسانية وحلها، بيروت: دار العلم للملايين.

6. ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الأنصاري) (1959). مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تحقيق هـ. ريتر، بيروت: دار صاد ودار بيروت للطباعة والنشر.

7. حسين الدياربكري (1885). تاريخ الخميس في احوال انفس نفيس. الجزء الأول، مطبعة الفقير عثمان عبد الرزاق.

8. محمد بن سعد (1905). كتاب الطبقات الكبير. تصحيح وطبع ادوارد سخو، المجلد الأول، ليدن: مطبعة بريل.

9. أبو نصر السرّاج الطوسي (1914). اللُمَع في التصوف. تحقيق رينولد الآن نيكلسون، ليدن: مطبعة بريل.

10. جلال الدين السيوطي (1887). تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين. مصر: المطبعة الميمنية.

11. أبو القاسم القشيري (1940). الرسالة القشيرية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر.
12. أبو الفداء ابن كثير (1988). تفسير القرآن العظيم. مجلد 3، بيروت: دار الكتب العلمية.
13. الشيخ محمد الشيخ عبد الكريم الكسنزاني الحسيني (1988). الأنوار الرحمانية في الطريقة العلية القادرية الكسنزانية. بغداد: شركة عشتار للطباعة والنشر والتوزيع المحدودة.
14. الشيخ محمد الشيخ عبد الكريم الكسنزاني الحسيني (1996). الطريقة العلية القادرية الكسنزانية. بغداد: نشر الشيخ محمد الشيخ عبد الكريم الكسنزاني الحسيني.
15. الشيخ محمد الكسنزاني الحسيني، جمال نصار حسين، شذى الدركزلي، حميد النعيمي (1994). نهج جديد نحو تأريخ دقيق للسيرة النبوية. دراسات عربية، 31(2/1). 3-29.
16. الشيخ عبد القادر الكيلاني (1928). الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل. الجزء الثاني، مصر: مطبعة محمد علي صبيح.
17. الشيخ عبد القادر الكيلاني (1989). جِلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر. تحقيق ونشر السيد الشيخ محمد الشيخ عبد الكريم الكسنزاني الحسيني، بغداد: شركة عشتار للطباعة والنشر والتوزيع المحدودة.
18. يوسُف بن اسماعيل النبهاني (1962أ). جامع كرامات الأولياء. تحقيق ومراجعة ابراهيم عطوه عوض، الجزء الأول، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر.
19. يوسُف بن اسماعيل النبهاني (1962ب). جامع كرامات الأولياء. تحقيق ومراجعة ابراهيم عطوه عوض، الجزء الثاني، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

المراجع الاجنبية

1. Abell. G. (1981). Astrology. In: G. Abell and B. Singer (Eds.). Science and the Paranormal. New York: Charles Scribner's Sons. 70-94.

2. Aini. M. A. (1938). Un Grand Saint De L'Islam Abd-Al-Kadir Guilani. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

3. Alcock. J. E. (1987). Parapsychology: Science of the Anomalous or Search for the Soul?. Behavioral and Brain Sciences. 10(4). 553-565.

4. Anand. B. K.. Chhina. G. S. & Singh. B. (1961). Some Aspects of Electroencephalographic Studies in Yogis. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology. 13. 452-456.

5. Anderson. K. (1995). Coincidences: Chance or Fate?. London: Blandford.

6. Aserinsky. E. & Kleitman. N. (1953). Regularly Occurring Periods of Eye Motility and Concurrent Phenomena During Sleep. Science. 118. 273-274.

7. Augustine. (1861-1900a). De Trinitate. In: Migne. J. P.. Patriologiae Latinae. Paris.

8. Augustine. (1861-1900b). De Genesi ad Litteram. In: Migne. J. P.. Patriologiae Latinae. Paris.

9. Banquet. J. P. (1973). Spectral Analysis of the EEG in Meditation. Electroencephalography and Clinical

Neurophysiology, 35, 143-151.

10. Beauchamp, T. L. (1974) (Ed.). Philosophical Problems of Causation. California: Dickenson Publishing Company.

11. Beck, L. W. (1974). Once More Unto the Breach: Kant's Answer to Hume, Again. In: T. L. Beauchamp (Ed.), Philosophical Problems of Causation. California: Dickenson Publishing Company.

12. Becker, R. O. (1992). Electromagnetism and Psi Phenomena. Journal of the American Society for Psychical Research, 86(1), 1-17.

13. Beloff, J. (1977). Psi Phenomena: Causal Versus Acausal Interpretation. Journal of the Society for Psychical Research, 49(773), 573-582.

14. Beloff, J. (1987). Parapsychology and the Mind Body Problem. Inquiry, 30, 215-225.

15. Bender, H. (1963). Hans Berger und die Energetische Theorie der Telepathie [Hans Berger and an Energetic Theory of Telepathy]. Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, 6, 182-191.

16. Benson, H., Malhotra, M. S., Goldman, R. F., Jacobs, G. D. & Hopkins, P. J. (1990). Three Case Reports of the Metabolic and Electroencephalographic Changes During Advanced Buddhist Meditation Techniques. Behavioral Medicine, Summer, 90-95.

17. Berger, H. (1940). Psyche. Jena, Germany: Gustav Fischer.

18. Bernal, J. D. (1967). The Origin of Life. London:

Weidenfeld and Nicolson.

19. Bohm. D. (1952a). A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. I. Physical Review. 85. 166-179.

20. Bohm. D. (1952b). A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden" Variables. II. Physical Review. 85. 180-193.

21. Bohm. D. (1980). Wholeness and the Implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul.

22. Bohm. D. (1984). Causality and Chance in Modern Physics. London: Routledge & Kegan Paul.

23. Bohr. N. (1958). Atomic Physics and Human Knowledge. New York: Wiley.

24. Bolen. J. S. (1979). The Tao of Psychology Synchronicity and the Self. New York: Harper & Row.

25. Brack. B. (1993a). Liquid Water and the Origin of Life. Origins of Life and Evolution of the Biosphere. 23(1). 3-10.

26. Brack. B. (1993b). From Amino Acids to Prebiotic Active Peptides: A Chemical Reconstitution. Pure and Applied Chemistry. 65(6). 1143-1151.

27. Braude. S. E. (1979). ESP and Psychokinesis: A Philosophical Examination. Philadelphia: Temple University Press.

28. Braude. S. E. (1980a). Correspondence: Dr. Braude's Reply to Drs. Rudolph and Stanford. Journal of the American Society for Psychical Research. 74. 258-263.

29. Braude, S. E. (1980b). The Synchronicity Confusion. In: W. G. Roll (Ed.), Research in Parapsychology 1979 Abstracts and Papers From the Twenty-Second Annual Convention of the Parapsychological Association, 1979, Metuchen: The Scarecrow Press, 26-28.

30. Braude, S. E. (1987). Psi and Our Picture of the World, Inquiry, 30, 277-294.

31. Braude. S. E. (1989). Evaluating the Super Psi Hypothesis. In: G. K. Zollschan, J. F. Schumaker & G. F. Walsh (Eds.), Exploring the Paranormal: Perspectives on Belief and Experience, Dorset: Prism, 25-38

32. Braude. S. E. (1992a). Survival or Super-Psi?. Journal of Scientific Exploration, 6(2), 127-144.

33. Braude. S. E. (1992b). Reply to Stevenson. Journal of Scientific Exploration, 6(2), 151-155.

34. Britton, J. & Walker, C. (1996). Astronomy and Astrology in Mesopotamia. In: C. Walker (Ed.), Astronomy Before the Telescope. London: British Museum Press.

35. Broughton, R. S. (1990). Parapsychology: The Controversial Science, New York: Ballantine Books.

36. Bunge, M. (1959). Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

37. Carli, G. (1978). Animal Hypnosis and Pain. In: F. H. Frankel & H. S. Zamansky (Eds.), Hypnosis and Its Applications:

Selected Papers. New York: Plenum Press.

38. Al-Casnazani. S. M.. Hussein. J. N.. Al-Dargazelli. S. S.. An-Niaimi. H. M. (1992). Finding the Julian Dates of the Islamic Events Before Hijra Using Computer. Journal of the Institute of the Middle East Studies. 11. 179-201.

39. Al-Casnazani. S. M.. Hussein. J. N.. Al-Dargazelli. S. S.. An-Niaimi. H. M. (1993). A New Approach Toward Accurate Chronology of the Early Islamic History. Journal of the Institute of the Middle East Studies. 12. 163-201.

40. Al-Casnazani. S. M.. Hussein. J. N.. Al-Dargazelli. S. S.. An-Niaimi. H. M. (1994a). Two comprehensive Islamic Religious and Civil Calendars for Accurate Chronology of Islam. Journal of the Institute of the Middle East Studies. 13. 139-174.

41. Al-Casnazani. S. M.. Hussein. J. N.. Al-Dargazelli. S. S.. An-Niaimi. H. M. (1994b). An Investigation of the Julian Chronology of the Early Islamic History: A Pilot Study. Al-Masaq. 7. 227-266.

42. Cerullo. J. (1982). The Secularization of the Soul. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

43. Chen. S. (1972). How to Form a Hexagram and Consult the I Ching. Journal of the American Oriental Society. 92(2). 237-249.

44. Combs. A. & Holland. M. (1994). Synchronicity: Science. Myth. and the Trickster. UK.: Floris Books.

45. Culver. R. & Ianna. P. (1984). The Gemini Syndrome. Buffalo. N.Y.: Prometheus.

46. D'Espagnat, B. (1989). Reality and the Physicist: Knowledge, Duration, and the Quantum World. Cambridge: Cambridge University Press.

47. Das, N. N., & Gastaut, H. (1955). Variations de L'activité électrique du Cerveau, du Coeur, et des Muscles Squelettiques au Cours de la Méditation et de L'extase Yogique. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, Suppl. 6, 211-219.

48. Davis, P. C. W. & Brown, J. R. (Eds.) (1989). The Ghost in the Atom. Cambridge: Cambridge University Press.

49. Dean, G. (1977). Recent Advances in Natal Astrology, Subiaco, Western Australia: Analogic.

50. De Broglie, L. (1927). Journal de Physique, 5, 225.

51. De Castle, R. L. van (1977). Sleep and Dreams. In: B. B. Wolman, (Ed.), Handbook of Parapsychology. New York: Van Nostrand Reinhold, 473-499.

52. Dement, W. (1958). The Occurrence of Low Voltage, Fast, Electroencephalogram Patterns During Behavioral Sleep and Their Relation to Eye Movements, Body Mobility and Dreaming. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 10, 291-296.

53. Dewhurst, K. & Beard, A. W. (1970). Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy. British Journal of Psychiatry, 117, 497-507.

54. Dry, A. (1961). The psychology of Jung: A critical

interpretation. New York: Wiley.

55. Dybvig, M. (1987). On the Philosophy of Psi. Inquiry, 30, 253-275.

56. Eisenbud, J. (1980). Synchronicity, Psychodynamics and Psi. In: W. G. Roll (Ed.), Research in Parapsychology 1979: Abstracts and Papers From the Twenty-Second Annual Convention of the Parapsychological Association, 1979, Metuchen: The Scarecrow Press, 25 26.

57. Hussein, J. N. (1996). Miracles: The Paranormal of Religion. Journal of Religions and Psychical Research, 19(3), 122-142.

58. Fine, T. R. (1973). Theories of Probability: An Examination of Foundations. New York: Academic Press.

59. Flammarion, C. (1900). The Unknown, London & New York: Harper & Brothers.

60. Forlano, G. & Ehrlich, V. (1941). Month and Season of Birth in Relation to Intelligence, Introversion Extroversion and Inferiority Feelings. Journal of Education Research, 32, 1-2.

61. Franz, M.-L. von (1990). The interview constituted the first hour of a three-hour program entitled "Passions of the Soul" by Ikon Television, Holland.

62. Franz, M.-L. von (1992). Psyche and Matter. Boston: Shambhala Publications.

63. Freud, S. (1939). Moses and monotheism, New York: Random House.

64. Freud, S. (1953). Dreams and Telepathy. In: G. Deveruex (Ed.), Psychoanalysis and the Occult. New York: International Universities Press.

65. Freud, S. (1962). The Future of an Illusion. Translated by W. D. Robson-Scott. Revised and newly edited by J. Strachey, London: Hagarth.

66. Freud, S. (1966). Obsessive Actions and Religious Practices. In: J. Strachey, (Ed., tran.). The Standard Edition of the Complete Psychobiological Works of Sigmund Freud. Vol. 1, London: Hogarth.

67. Frey-Rohn, L. (1974). From Freud to Jung. Translated by F. Engreen & E. Engreen. New York: G. P. Putnam's Sons.

68. Gamov, G. (1972). Thirty Years That Shook Physics: The Story of Quantum Theory, London: Heinemann.

69. Gamov, G. (1959). The Exclusion Principle. Scientific American, 201(1), 74-86.

70. Gauld, A. (1966). The "Drop In" Communicators II: Communicators Whose Statements About Themselves Remain Unverified. Proceedings of the Society for Psychical Research, 55, 286-294.

71. Gauld, A. (1976). ESP and Attempts to Explain It. In: S. C. Thakur (Ed.), Philosophy and Psychical Research, London: George Allen & Unwin Ltd., 17 45.

72. Gauld, A. (1982). Mediumship and Survival, London: Heinemann.

73. Gell-Mann. M. (1976). The Nature of Physical Universe. New York: Wiley.

74. Glicksohn. J. (1986). Psi and Altered States of Consciousness: The "Missing" Link. Journal of Parapsychology. 50. 213-233.

75. Goodman. L. (1968). Linda Goodman's Sun-Signs. New York: Bantam Books.

76. Goodman. L. (1971). Linda Goodman's Sun-Signs. New York: Bantam Books.

77. Grattan-Guinness. I. (1978). What Are Coincidences?. Journal of the Society for Psychical Research. 49(778). 949-955.

78. Grattan-Guinness. I. (1983). Coincidences As Spontaneous Psychic Phenomena. Journal of the Society for Psychical Research. 52(793). 59-71.

79. Green. E. & Green. A. (1978). Beyond Biofeedback. New York: Delta Book.

80. Gribbin. J. (1995). Schrdinger's Kittens: And the Search for Reality. London: Weidenfeld & Nicolson.

81. Haldane. J. B. S. (1929). The Origin of Life. Rationalist Annual.

82. Harada. K. & Fox. S. W. (1964). Thermal Synthesis of Natural Amino-Acids From a Postulated Primitive Terrestrial Atmosphere. Nature. 201. 335-336.

83. Haraldsson. E. & Osis. K. (1977). The Appearance and Disappearance of Objects in the Presence of Sri Sathya Sai Baba.

Journal of the American Society for Psychical Research. 71. 33-43.

84. Harrison. J. (1976). Religion and Psychical Research. In: S. C. Thakur (Ed.). Philosophy and Psychical Research. London: George Allen & Unwin Ltd.. 97-121.

85. Heisenberg. W. (1971). Physics and Beyond. New York: Harper & Row.

86. Heisenberg. W. (1958). Daedalus. 87. 95-108.

87. Herbert. B. (1969). Notes on the Kulagina Films. Journal of Paraphysics. 3. 67-68.

88. Herbert. B. (1970). Kulagina Cine Film "A". Journal of Paraphysics. 4. 89-96.

89. Herbert. B. (1973). Spring in Leningrad: Kulagina Revisited. Journal of Paraphysics. 7. 92-104.

90. Hines. T. (1988). Pseudoscience and the Paranormal: A Critical Examination of the Evidence. Buffalo: Prometheus Books.

91. Hobson. J. A. (1988). The Dreaming Brain. USA: Basic Books.

92. Honegger. B. (1980). Spontaneous Waking-State Psi As Interhemispheric Verbal Communication: Is There Another System?. In: W. G. Roll (Ed.). Research in Parapsychology 1979: Abstracts and Papers From the Twenty-Second Annual Convention of the Parapsychological Association. 1979. Metuchen: The Scarecrow Press. 19-21.

93. Honorton. C. (1977). Psi and Internal Attention States. In: B. B. Wolman. (Ed.). Handbook of Parapsychology. New York:

Van Nostrand Reinhold. 435-472.

94. Honorton. C.. Drucher. S. & Hermon. H. (1973). Shifts in Subjective State and ESP Under Conditions of Partial Sensory Deprivation. American Society for Psychical Research. 67. 191-197.

95. Honorton. C. & Harper. S. (1974). Psi-Mediated Imagery and Ideation in an Experimental Procedure For Regulating Perceptual Input. American Society for Psychical Research. 68. 156-168.

96. Horneck. G & Brack. A. (1992). Study of the Origin. Evolution and Distribution of Life With Emphasis on Exobiology Experiments in Earth Orbit. Advances in Space Biology and Medicine. 2. 229-262.

97. Hume. D. (1904). Enquiry Concerning Human Understanding. La Salle: Open Court.

98. Hume. D. (1978). Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press.

99. Hund. F. (1974). The History of Quantum Theory. London: Harrap.

100. Hussein. J. N. (1997). The Deliberately Caused Bodily Damage Phenomena As Exceptional Human Experiences. Journal of Religions and Psychical Research. in press.

101. Hussein. J. N.. Al-Dargazelli. S. S.. & Almuchtar. N. (1994a). The Deliberately Caused Bodily Damage Phenomena: Mind. Body. Energy or What?. Part I. International Journal of

Alternative and Complementary Medicine, 12(9), 9-11.

102. Hussein, J. N., Al-Dargazelli, S. S., & Almuchtar, N. (1994b). The Deliberately Caused Bodily Damage Phenomena: Mind, Body, Energy or What?. Part II. International Journal of Alternative and Complementary Medicine, 12(10), 21-23.

103. Hussein, J. N., Al-Dargazelli, S. S., & Almuchtar, N. (1994c). The Deliberately Caused Bodily Damage Phenomena: Mind, Body, Energy or What?. Part III. International Journal of Alternative and Complementary Medicine, 12(11), 25 28.

104. Inglis, B. (1986). The Fire-Walk. Speculations in Science and Technology, 9(3), 163-167.

105. Inglis, B. (1990). Coincidence: A Matter of Chance - or Synchronicity?. London: Hutchinson.

106. Jung, C. G. (1953a). The Psychology of the Unconscious; CW 7: Two Essays on Analytical Psychology, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

107. Jung, C. G. (1953b). The Relations Between the Ego and the Unconscious; CW 7: Two Essays on Analytical Psychology, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

108. Jung, C. G. (1956). Symbols of Transformation: An Analysis to the Prelude to a Case of Schizophrenia; CW 5: Part two, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

109. Jung, C. G. (1957). The Psychology of the So-Called Occult Phenomena; CW 1: Psychiatric Studies, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

110. Jung, C. G. (1958). Psychology and Religion: East and West; CW 11: A Psychological Approach to the Dogma of Trinity. Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

111. Jung, C. G. (1960). Recent Thoughts on Schizophrenia; CW 3: The Psychogenesis of Mental Disease. Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

112. Jung, C. G. (1961). Freud and Jung: Contrasts. CW 4: Freud and Psychoanalysis. Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

113. Jung, C. G. (1963). Memories, Dreams, Reflections. Recorded and Edited by A. Jaffé. Translated by R. Winston and C. Winston. London: Collins and Toutledge & Kegan Paul.

114. Jung, C. G. (1967). CW 12: Psychology and Alchemy. Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

115. Jung, C. G. (1975a). Letters on Synchronicity; CW 18: Miscellany: Posthumous and Other Miscellaneous Works. Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

116. Jung, C. G. (1975b). C. J. Jung Letters, Vol. 1, Edited by G. Adler & A. Jaffé, Translated by R. F. C. Hull, Princeton: Princeton University Press (quoted in Mansfield, 1995).

117. Jung, C. G. (1976). Letters, Vol. 2, Princeton: Princeton University Press (quoted in von Franz, 1992).

118. Jung, C. G. (1977a). Synchronicity: An Acausal Connecting Principle; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche. Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

119. Jung, C. G. (1977b). On the Nature of the Psyche; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

120. Jung, C. G. (1977c). The Structure of the Psyche; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

121. Jung, C. G. (1977d). On the Nature of Dreams; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

122. Jung, C. G. (1977e). General Aspects of Dream Psychology; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche, Edited by H. Read, M. Fordham & G. Adler, Translated by R. F. C. Hull, London: Routledge & Kegan Paul.

123. Jung. C. G. (1977f). The Psychological Foundations of Belief in Spirits; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche. Edited by H. Read. M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

124. Jung. C. G. (1977g). Instincts And The Unconscious; CW 8: The Structure and Dynamics of the Psyche. Edited by H. Read. M. Fordham & G. Adler. Translated by R. F. C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul.

125. Jung. C. G. & Pauli. W. (1955). The Interpretation and Nature of the Psyche. Translated by R. F. C. Hull & P. Silz. Bollingen Series LI. New York: Pantheon.

126. Kammerer. P. (1919). Das Gesetz der Serie. Stuttgart and Berlin: Deutches Verlags-Anstalt.

127. Kasamatsu. A. & Hirai. T. (1969). An Electroencephalographic Study on the Zen Meditation (Zazen). In: C. T. Tart (Ed.). Altered States of Consciousness. New York: John Wiley & Sons Inc.. 489-501.

128. Keil. H. H. J.. Ullman. M.. Herbert. B. & Pratt. J. G. (1976). Directly Observable Voluntary PK Effects. Proceedings of the Society for Psychical Research. 56. 197-235.

129. Keutzer. C. S. (1982). Archetypes. Synchronicity and the Theory of Formative Causation. Journal of Analytical Psychology. 27. 255-262.

130. Keutzer. C. S. (1984a). Synchronicity in Psychotherapy. Journal of Analytical Psychology. 29. 373-381.

131. Keutzer. C. S. (1984b). The Power of Meaning: From Quantum Mechanics to Synchronicity. Journal of Humanistic Psychology. 24(1). 80-94.

132. Koestler. A. (1971). The Case of the Midwife Toad. London: Hutchinson.

133. Koestler. A. (1972). The Roots of Coincidence. London: Hutchinson.

134. Koestler. A. (1973). The Challenge of Chance: Experiments and Speculations. London: Hutchinson.

135. Krippner. S., & George. L. (1986). Psi Phenomena as Related to Altered States of Consciousness. In: B. B. Wolman & M. Ullman (Eds.). Handbook of States of Consciousness. New York: Van Nostrand Reinhold Company. 332-364.

136. Laplace. P. S. (1951). A Philosophical Essay on Probabilities. Translated by F. W. Truscott and E. L. Emory from the Sixth French Edition. New York: Dover Publications.

137. Laurikainen. K. V. (1988). Beyond the Atom: The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli. Hedelberg: Springer.

138. Laurikainen. K. V. (1990). Quantum Physics. Philosophy. and the Image of God: Insights from Pauli. Wolfgang. Zygon. 25(4). 391-404

139. Laurikainen. K. V. (1992). Evolution and Teleology. Report Series of the Research Institute for High Energy Physics. University of Helsinki. HU-SEFT-1992-3.

140. Laurikainen. K. V. (1995a). Quantum Physics and

Psychophysical Ontology. Symposium on the Foundations of Modern Physics 1994, Paris: éditions Frontières.

141. Laurikainen, K. V. (1995b). An Important Question. Symposium on the Foundations of Modern Physics 1994, Paris: é ditions Frontières.

142. Laurikainen, K. V. (1996). The Science-Religion Dialogue in the Light of Quantum Mechanics. Lecture in Craeons, ECSI VI, March 25-30.

143. Lazcano, A. & Miller, S. L. (1996). The Origin and Early Evolution of Life: Prebiotic Chemistry, the Pre-RNA World, and Time. Cell, 85, 793-798.

144. Lewis, H. D. (1976). Religion and the Paranormal. In: S. C. Thakur (Ed.), Philosophy and Psychical Research. London: George Allen & Unwin Ltd., 142-156.

145. Lim, R. (1975). Zodiacal Sign Polarities as an Index of Introversion Extroversion. Unpublished master's thesis. San Francisco State University. (quoted in Hines, 1988).

146. Lindorff, D. (1995a). One Thousand Dreams: The Spiritual Awakening of Wolfgang Pauli. Journal of Analytical Psychology, 40, 555-567.

147. Lindorff, D. (1995b). Psyche, Matter and Synchronicity: A Collaboration Between C. C. Jung and Wolfgang Pauli. Journal of Analytical Psychology, 40, 571-586.

148. Mann, A. T. (1979). The Round Art: The Astrology of Time and Space. Britain: Dragon's World Ltd.

149. Mansfield, V. (1995). Synchronicity, Science, and Soul-Making: Understanding Jungian Synchronicity Through Physics, Buddhism, and Philosophy. Illinois: Open Court.

150. Margenau, H. (1967). ESP in the Framework of Modern Science. In: J. R. Smythies (Ed.), Science and ESP, London.

151. Masters, R. E. L. & Houston, J. (1966). The Varieties of Psychedelic Experience, New York: Holt, Rinehart & Winston.

152. Meier, C (Ed.) (1992). Wolfgang Pauli und C. G. Jung - Ein Brief Wechsel (1932-1958), (quoted in Lindorff, 1995b).

153. Miller, S. (1953). A Production of Amino Acids Under Possible Primitive Earth Conditions. Science, 117, 528-529.

154. Needham, J. (1942). Biochemistry and Morphogenesis, Cambridge: Cambridge University Press.

155. Neher, A. (1996). Jung's Theory of Archetypes: A Critique, Journal of Humanistic Psychology, 36, 31-61.

156. Nelson, R., Dunne, B. & Jahn, R. (1988). Operator Related Anomalies in a Random Mechanical Cascade Experiment. Princeton Engineering Anomalies Research, School of Engineering/Applied Science, Princeton University, Technical Note PEAR 88001.

157. Neumann, J. von (1932). Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin: Verlag, Julius Springer.

158. Oparin, A. I. (1924). Proiskhozhadenie Zhizny, Izd. Moscow: Moskovski Rabochii.

159. Oppenheim, A. L. (1974). Babylonian Diviners' Manual.

Journal of Near Eastern Studies. 33. 197-220.

160. Osis. K.. & Haraldsson. E. (1979) Parapsychological Phenomena Associated With Sri Sathya Sai Baba. The Christian Parapsychologist. 3. Part 5. 159 163.

161. Padfield. S. (1980). Mind-Matter Interaction in the Psychokinetic Experience. In: B. D. Josephson & V. S. Ramachadran (Eds.). Consciousness and the Physical World. Oxford. Pergamon Press. 165-170.

162. Padfield. S. (1981). Archetypes. Synchronicity and Manifestation. Psychogenetics. 4. 77-81.

163. Palmer. J. (1980). Parapsychology As a Probabilistic Science: Facing the Implications. In: W. G. Roll (Ed.). Research in Parapsychology 1979: Abstracts and Papers From the Twenty-Second Annual Convention of the Parapsychological Association. 1979. Metuchen: The Scarecrow Press. 195-215.

164. Palmer. J. (1986). Have We Established Psi?. Journal of the American Society for Psychical Research. 81. 111-123.

165. Palmer. J. (1992). From Survival to Transcendence: Reflections on Psi As Anomalous. Journal of Parapsychology. 56. 229-254.

166. Panati. C. (1976). The Geller Papers. Boston: Houghton Mifflin.

167. Pauli. W. (1981). Theory of Relativity. New York: Dover.

168. Pauling. L. (1960). The Nature of the Chemical Bond. Ithaca: Cornell University Press.

169. Peat, D. (1988). Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind. U.S.A.: Bantam Books.

170. Pratt, J. G. & Keil, H. H. J. (1973). Firsthand Observations of Nina S. Kulagina Suggestive of PK Upon Static Objects. Journal of the American Society for Psychical Research, 67, 381-390.

171. Pratt J. G., Rhine J. B., Stuart C. E., Smith, B. M. & Greenwood, J. A. (1967). Extra-Sensory Perception After Sixty Years. Boston: Bruce Humphries

172. Progoff, I. (1973). Jung, Synchronicity, and Human Destiny. New York: The Julian Press.

173. Przibram, H. (1926). Paul Kammerer Als Biologe. Monistische Monatshefte, November, 401-405.

174. Randall, J. L. (1971). Psi Phenomena and Biological Theory. Journal of the Society for Psychical Research, 46(749), 151-165.

175. Randi, J. (1982). The Truth About Uri Geller, Buffalo: Prometheus Books.

176. Randles, J. & Hough, P. (1993). Spontaneous Human Combustion, London: Transworld Publishers Ltd.

177. Rao, K. R. & Palmer, J. (1987). The Anomaly Called Psi: Recent Research and Criticism. Behavioral and Brain Sciences, 10(4), 539-551.

178. Rapson, W. S. & Jones, T. C. (1964). Restraint of Rabbits by Hypnosis. Laboratory Animal Care, 14, 131-133.

179. Rhine, J. B. (1934). Extra-sensory Perception. Boston:

Boston Society for Psychic Research.

180. Rhine. J. B. (1937). New Frontiers of the Mind. New York: Farrar & Rinehart.

181. Rhine. J. B. (1947). The Reach of the Mind. New York: W. Sloane Associates.

182. Rhine. J. B. (1950). An Introduction to the Work of Extra-sensory Perception. Transactions of the New York Academy of Science. Series II. 12. 164-168.

183. Rhine. J. B. (1977). History of Experimental Studies. In: B. B. Wolman. (Ed.). Handbook of Parapsychology. New York: Van Nostrand Reinhold.

184. Rhine. J. B. & Humphrey. B. M. (1942). The Transoceanic ESP Experiment. Journal of Parapsychology. 6. 52-74.

185. Rhine. L. (1962). Psychological Processes in ESP Experiences. Part II. Dreams. Journal of Parapsychology. 26. 172-199

186. Rogers. C. F. (1948). Astrology and Prediction: In the Light of History. Science and Religion. London: SCM Press.

187. Rogo. D. S. (1962). Miracles: A Parascientific Inquiry Into Wondrous Phenomena. New York: Dial Press.

188. Rudolph. L. D. (1980). Correspondence: On Information Theory and Parapsychology. Journal of the American Society for Psychical Research. 74. 256-258.

189. Russel. P. (1983). The Global Brain. Los Angeles: J. P. Tarcher.

190. Salik. S. A. (1953). The Saint of Jilan: The Life of Saiyedena hazrat Mohiuddin Saiyed Abu Mohammad Abdul Qadir Al-Baghdadi Al-Hasani Wal-Hosaini. Lahore. Pakistan: Kashmiri Bazar.

191. Sargent. C. L. & Harley. A. T. (1982). Precognition Testing With Free-Response Techniques in the Ganzfeld and the Dream State. European Journal of Parapsychology. 4. 243-256.

192. Schmidt. H. (1969a). Precognition of a Quantum Process. Journal of Parapsychology. 33. 99-108.

193. Schmidt. H. (1969b). Clairvoyance Tests With a Machine. Journal of Parapsychology. 33. 300-306. Schmidt. H. (1970). A PK Test With Electronic Equipment. Journal of Parapsychology. 34. 175-181. Scholz. W. von (1924). Der Zufall. Munich: List.

194. Senn. H. A. (1989). Jungian Shamanism. Journal of Psychoactive Drugs. 21(1). 113-121.

195. Shallis. M. (1982). On Time. London: Burnett Books.

196. Sheldrake. R. (1981). A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation. London: Blond & Briggs.

197. Shimony. A. (1993). Physical and Philosophical Issues in the Bohr-Einstein Debate. In: K. V. Laurikainen & C. Montonen (Eds.). Symposia on the Foundations of Modern Physics 1992. Singapore: World Scientific.

198. Soal. S. G. (1925). A Report on Some Communications Received Through Mrs. Blanche Cooper. Proceedings of the Society for Psychical Research. 35. 471-594.

199. Soal. S. G. & Bateman. F. (1954). Modern Experiments in Telepathy. New Haven. Conn.: Yale University Press.

200. Stapp. H. P. (1993). Mind. Matter. and Quantum Mechanics. Berlin: Springer-Verlag.

201. Stevenson. I (1984). Unlearned Language: New Studies in Xenoglossy. Charlottesvilee: University Press of Virginia.

202. Storr. A. (1986). Jung: Selected Writings. London: Fontana Press.

203. Storr. A. (1990). Jung. London: Fontana Press.

204. Sudbery. A. (1986). Quantum Mechanics and the Particles of Nature. Cambridge: Cambridge University Press.

205. Targ. R.. Braud. W.. Stanford. R.. Schlitz. M. & Honorton. C. (1991). Increasing Psychic Reliability. Journal of Parapsychology. 55. 59-83.

206. Tart. C. T. (1980a). A Systems Approach to Altered States of Consciousness. In: Davidson. J. M.. & Davidson. R. J. (Eds.). The Psychobiology of Consciousness. New York: Plenum Press. 243-269.

207. Tart. C. T. (1980b). Causality and Synchronicity: Steps Toward Clarification. The Journal of the American Society for Psychical Research. 75. 121-141.

208. Thouless. R. H. (1942). The Present Position of Experimental Research into Telepathy and Related Phenomena. Proceedings of the Society for Psychical Research. 42. 1-19.

209. Tyrrell. G. N. M. (1947). The Personality of Man.

Middlesex: Penguin.

210. Ullman, M., (1984). Dream, Metaphor, and Psi. In: R. A. White & R. S. Broughton (Eds.), Research in Parapsychology 1983. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 138-152.

211. Ullman, M., (1986). Vigilance Theory and Psi. Part II: Physiological, Psychological, and Parapsychological Aspects. The Journal of the American Society for Psychical Research, 80, 375-391.

212. Ullman, M., Krippner, S. & Vaughan, A. (1973). Dream Telepathy. New York: Macmillan.

213. Vaughan, A. (1979). Incredible Coincidence. New York: J. B. Lippincott.

214. Vaughan, A. (1980). Synchronicity, Causality and Consciousness As Creator. In: W. G. Roll (Ed.), Research in Parapsychology 1979: Abstracts and Papers From the Twenty-Second Annual Convention of the Parapsychological Association, 1979. Metuchen: The Scarecrow Press, 21-23.

215. Vilenskaya, L. (1984). Scientists Study Phenomena of Nina Kulagina. Psi Research, 3, 66-73.

216. Vincie, J., & Rathbauer-Vincie, M. (1977). C. G. Jung and analytical psychology: A comprehensive bibliography. New York: Garland.

217. Vlgyesi, F. A. (1966). Hypnosis of Man and Animals. London, Baillière, Tindall, and Cassell.

218. Wallace, R. K. & Benson, H. (1973). The Physiology of

Meditation. In: R. E. Ornstein (Ed.). The Nature of Human Consciousness. San Francisco. W. H. Freeman Company. 255-267.

219. Waxman. S. G. & Geschwind. N. (1975). The Interictal Behavior Syndrome of Temporal Lobe Epilepsy. Archives of General Psychiatry. 32. 1580-1586.

220. Weinberg. S. (1977). The First Three Minutes. New York: Basic Books.

221. Wilhelm. R. (1950). The I Ching or Book of Changes. Translated by C. F. Baynes. Princeton: Prinecton University Press.

222. Wilson. C. (1981). Poltergeist: A Study in Destructive Haunting. London: New English Library.

223. Wilson. C. (1991). Beyond the Occult. London: Corgi Books.

224. Wilson. C. & Wilson. D. (1996). Strange Tales and Weird Mysteries. London. Siena.

225. Zabriskie. B. (1995). Jung and Pauli: A Subtle Asymmetry. Journal of Analytical Psychology. 40. 531-553.